

MARCO ZAPPELLA

בְּרִית / διαθήκη / *testamentum*:
tre voci per tre lemmi

Per i lettori di *Rivista biblica* non è necessario sottolineare la centralità della categoria dell'alleanza nell'Antico come nel Nuovo Testamento (e nella successiva riflessione teologica del cristianesimo delle origini). L'Associazione biblica italiana l'ha posta al centro della riflessione della propria XLVII Settimana Biblica, mettendo prontamente a disposizione di tutti gli Atti della medesima.¹ Tuttavia non sempre si ha consapevolezza che il cambio terminologico, resosi necessario nel passaggio dall'ebraico al greco (e al latino), implica necessariamente anche uno slittamento semantico con specifiche accezioni e sfumature non sempre esprimibili con il solo sostantivo italiano «alleanza». Il caso più eclatante rimane quel «testamento», ora Antico ora Nuovo, che dovrebbe connotare l'antica e nuova economia, senza però avere la forza intrinseca di mostrare la connessione con *berît*.

Ecco che allora è sembrato necessario esaminare con attenzione quanto emerso da un convegno tenutosi nel novembre 2019 presso la Lanier Theological Library di Houston (Texas) e organizzato dal programma di studi ebraici della Rice University di Houston e dal programma di studi religiosi dell'Università di Houston in cooperazione con l'Università della Saarland e con l'Università di Rostock (Germania), dal titolo *Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019*, curato da Christian A. Eberhart e Wolfgang Kraus (in collaborazione con Richard J. Bautch, Matthias Henze e Martin Rösel), i cui contributi sono stati pubblicati nella prestigiosa collana *Wissenschaftliche Untersuchungen zum*

¹ F. DALLA VECCHIA – M. GIROLAMI (edd.), *Alleanza e alleanze tra universalismo e particolarismo. Atti della XLVII Settimana Biblica ABI (Roma, 4-8 settembre 2023)*, *Ricerche storico bibliche* 35(2024), numero monografico.

Neuen Testament (WUNT I 506), di Mohr Siebeck (Tübingen 2023, pp. 720).²

L'ampiezza del campo sottoposto a indagine (comprendente anche la tarda antichità, il mondo dell'arte e della sistematica) ha consigliato di chiedere a tre specialisti di Antico e di Nuovo Testamento nonché del periodo patristico un'analisi dell'opera. Toccherà ai lettori valutare quanto sia riuscito questo tentativo di affidare a tre voci l'esame dei tre lemmi con un così ampio spettro di significati.

Ne approfitto per segnalare che una felice congiuntura temporale fa sì che le tre pubblicazioni dell'Associazione biblica italiana appaiano in contemporanea con l'inizio dell'anno 2025: il primo numero di *Rivista biblica*, quello di *Ricerche storico-bibliche* e una pubblicazione in *Supplementi a Rivista biblica*. S'è dunque creata l'opportunità di unificare layout e norme redazionali per le tre pubblicazioni.

Lettori e collaboratori troveranno tutte le indicazioni utili, come sempre, al sito della rivista.³

Buona lettura.

² Ovviamente altri contributi nel frattempo sono emersi, come, per esempio, M. VAN DER MEER, «The Semantic Field of διαθήκη, διάθεσις, and διατίθημι in Greek Documentary Papyri and Greek Translations of Hebrew Scriptures in the Early Ptolemaic Period», in J. COOK – W. KRAUS – M. RÖSEL (edd.), *Septuagint Theology and its Reception. Stellenbosch Congress on the Septuagint, 2022*, SBL Press, Atlanta (GA) 2024, 109-136, che illustra i motivi della scelta di quello specifico termine rispetto ad altri e sostiene la continuità semantica con l'ebraico *berît*.

³ Cf. <https://dehoniane.it/contents/rbonline/allegati/NORME%20PER%20GLI%20AUTORI.pdf>.

HRYHORIY LOZINSKY

Making Bridges in the OT: Covenant as One of the Key Concepts throughout the Texts of the OT and Beyond

INTRODUCTION

The covenant is certainly one of the most widespread and major topics throughout the OT. The term בְּרִית or διαθήκη according to its constant rendering in the LXX, if not in all the OT books, is found and dealt with in a good number of them. Sometimes it is a major topic as for instance is the case in some parts of Pentateuch, but others it is only one of the many themes that a specific book deals with or only a marginal matter (as for example might be the case in the Book of the Psalms, according to some authors). Needless to say, this concept expressed the relationship between God and his people. The authors often talk about the OT theology of covenant.¹ The volume *Covenant - Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum*, edited by Christian A. Eberhart and Wolfgang Kraus (2023), represents a study on up-to-date research on this concept. The contributors present specific studies on the subject covering its use in Ancient Near East, Hebrew and Greek Bible, Second Temple Judaism, New Testament, Early Church, Late Antiquity, and even two contributions on covenant in arts and systematic discourse. In addition to the well informative content of contributions, the authors provide an abundant bibliography, both classic

¹ E. ZENGER, “Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel–Kirche”, in *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Herder, Freiburg 1993, 13–49; C. DOHMEN – C. FREVEL (eds.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel* (SBS 211), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2007; M.S. HORTON, “Covenant Theology”, *EBR* 5(2012), 933–935; J.J. KRAUSE, *Die Bedingungen des Bundes. Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen* (FAT 140), Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 2–16.

and most recent at the end of each article. Following, there will be an overview of how the covenant concept is dealt with in several texts by highlighting major results, pointing to open problems, entering discussion with the scholars, and offering tracks for further research.

1. THE SIGNIFICANCE OF THE NEO-ASSYRIAN AGREEMENTS FOR THE BIBLICAL TEXTS

To deal with the notion of covenant, one needs to begin by approaching the extra-biblical texts of Ancient Near East. The treaties and covenant texts were numerous in the ANE, that is in the areas of Hittite Empire, Syria, Assyria, both in the 2nd and in 1st millennia.² When the biblical texts are compared with these treaties, one important difference becomes evident: the ANE treaties are between human parts, whereas biblical treaties are between YHWH and people.³ In the recent studies, an important shift took place. For a long time, the Hittite treaties were mandatory objects of study to understand the biblical covenant. However, the current scholarship has shifted from Hittite to the study of the Neo-Assyrian agreements.⁴ In recent research, indeed, it is recognized that the Assyrian traditions had influenced the covenantal concept as it is presented in the biblical texts. Thus, Neo-Assyrian vassal treaties, and not so much the Hittite treaties, had impact on the framework for the (pre-)exilic covenant concept, particularly in Deuteronomy, where it is described as a conditional covenant concept. This covenant model that comes from the Neo-Assyrian texts, sees a strong obligation that the sovereign imposes on his subjects and especially on the subjugated people. If they are faithful in paying taxes and providing loyal soldiers, they will live well. Otherwise, there will be opposite outcomes. Within the volume *Covenant*, a separate study by P. Tushingham is dedicated to the concept of *adê*.⁵ This study sheds

² S. KREUZER, “Background and Origin of Covenant Theology in the Hebrew Bible”, in C.A. EBERHART – W. KRAUS (eds.), *Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019* (WUNT I 506), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 26–28.

³ Although most of the covenants in the OT are between God and person/people, there are few examples of the covenant only between human parts: covenant between Abraham and Abimelech in Gen 21:27 or between Jacob and Laban in Gen 31:43–54.

⁴ KREUZER, “Background and Origin of Covenant Theology”, 15s.28.

⁵ P. TUSHINGHAM, “The *adê* Covenants of the Assyrian Empire: Imposed by Humans, Enforced by the Gods”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 43–66.

light on the role of the divine in the Neo-Assyrian treaties. Scholars translated *adê* in several ways: treaty, loyalty oath, pact. Yet, it seems “covenant” is the most appropriate translation since it well reflects the reality of sacred bond. Indeed, the deities of the Assyrian pantheon were usually included in *adê*-compositions, and it was an important tool of the Assyrian imperial rule. This type of covenant shows that the humans were composers of the covenant whereas the deities would enforce them. Such an approach sheds light on this particular aspect of the study of the covenant: entanglement of human and divine roles. That is why it is an important aspect for the comparison with the biblical covenant where the divine is always implied: even if the treaty is stipulated between human parts, the divine part was the one that would enforce this treaty and thus would give the indefinite support for it.⁶

2. COVENANT IN THE HEBREW BIBLE

Next, the most part of contributions of our volume are dedicated to the topic of covenant both in Hebrew and Greek Bible. They will be presented now with related considerations. T. Hieke offers a study on the importance of Abraham’s covenant. He proposes it is suitable to speak about one and same covenant. All other mentions of the covenant in the Hebrew Bible are various manifestations of this covenant, and they are all connected to Abraham. To quote: “Abraham is an embodiment of the bridge between God’s particular covenant with Israel and God’s universal covenant with all humans and living creatures.”⁷ According to Hieke’s view, Abraham thus becomes a prefiguration of the covenant in the Torah. The significance of this patriarch for the history of Ancient Israel, also from the point of view of covenant and its visible sign of circumcision, is hard to overestimate. It is reasonable to say that Abraham should play a considerable role in any study of the OT covenant concepts. Yet, in my view, while highlighting the importance of the covenant with this patriarch, one does not need to downplay the Sinai covenant (Exod 19–24) nor its specificity can be downsized. The partner is different here, that is the whole people, and the sign is also different, that is the observance of the Sabbath. It is dif-

⁶ TUSHINGHAM, “The *adê* Covenants”, 60.

⁷ T. HIEKE, “Abram/Abraham as Prefiguration of the Covenant in the Torah”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 70.

difficult to overestimate the importance of this covenant. While it is difficult to argue about the centrality of the figure of Abraham and covenant stipulated with him for the whole Pentateuch, a separate study on the Sinai covenant in Exod 19–24 and its specificity is something that is missing in this volume.

The next study in this publication is dedicated to a Covenant of Levi as it is contained in Mal 2:4–9. The volume though does not have any specific study on the covenant in the Book of Deuteronomy. Malachi contains several mentions of the covenant: covenant with our fathers (Mal 2:10); covenant with one's spouse (2:14); covenant related to a messenger (3:1); and the topic of this contribution "covenant of Levi" quoted in 2:4 and 2:8. R. Bautch studies this covenant in the light of the polemics between priests and Levites. The language of Malachi uses the terms of the Aaronide blessing of Num 6:22–27 to express "an antipathy for this priestly text."⁸ Mal 2:4–9 indeed wants to use the language of covenant to highlight the importance of Levites as opposed to the sons of Aaron, whose authority is emphasized by the priestly blessing in Num 6:22–27 and its insertion in the Pentateuchal Redaction. The Covenant of Levi is a sort of declaration of the Levitical group who tries to separate itself from a more influential priestly group and gain at the same time more importance. Bautch concludes in the following way: "The Covenant of Levi is the manifesto of a Levitical group seeking separation from one of the more dominant priestly cohorts in Yehud at this time."⁹ He also sustains that, along with Jeremiah, also the Covenant of Levi, found in Malachi, represents opposition to the Pentateuchal Redaction that assigns the special role to the priestly class.¹⁰ Even if there are signs of the reversal of the Aaronide blessing in Mal 2:4–9, later in the text, it is difficult to find a differentiation between the Covenant of Levi supporting the Levites on one hand, and the Aaronide priests on the other. On the contrary, the priests are associated with this group, something that the contributor suggests himself.¹¹ Mal 2:8 suggests that the priests are the counterpart of this covenant: "But you have turned aside from the way; you have caused many to stumble by your instruction; you have corrupted the

⁸ R.J. BAUTCH, "Priestly Polemics in the Covenant of Levi", in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 99.

⁹ BAUTCH, "Priestly Polemics in the Covenant of Levi", 101.

¹⁰ BAUTCH, "Priestly Polemics in the Covenant of Levi", 102.

¹¹ BAUTCH, "Priestly Polemics in the Covenant of Levi", 95.

covenant of Levi, says the Lord of hosts” (RSV CE). They are thus not differentiated from it. This suggests that one of the possibilities to look at Levi is to interpret it as a general pointer to the ancestor of the priestly class. Some studies follow this direction as well.¹²

When dealing with the concept of covenant, one evidently needs to take into account the passage of the *בְּרִית הַדְּשָׁה* (new covenant) in Jer 31:31–34. K. Finsterbusch offers a study on different textual versions of this pericope, that is Jer 38:3–4^{LXX}, Jer 31:3–4^{MT}, and reconstructed Hebrew Vorlage of Jer 38:3–4^{LXX}. The merit of this study is to consider the Hebrew Vorlage of Jer 38:3–4^{LXX} as a third textual version in its own right.¹³ The major result of this contribution is that all three textual versions agree on the following: the future will be given to Israel as an act of free and unconditional act of God’s grace. Indeed, the covenant in Jeremiah presents a covenant with the Lord that does not rely on people, it is an unconditioned covenant. Closer to the idea of new covenant is also Ezekiel’s covenantal concept, a study offered by the same author. Indeed, some texts in Ezekiel related to the covenant present the resemblances with the idea expressed in Jer 31:31–34. Both the traditions, though, Ezekiel and Jeremiah, present rather pessimistic view of the ability of the Israelites to live according to the Torah: they will be able to abide by the laws and commandments only because God will circumcise their hearts.¹⁴ What is impressive is that especially in Ezekiel the idea of paradisiacal state will be inaugurated after the return of the exiles to their land. In this occasion the covenant of peace will be established with two special characteristics as compared to the old covenant – it will be eternal, and it will not impose any obligation on the human side. In addition, the Lord will replace the old heart and

¹² For instance, McKenzie and Wallace state: “In Malachi the priests are under the covenant of Levi” (S.L. MCKENZIE – H.N. WALLACE, “Covenant Themes in Malachi”, *CBQ* 45(1983), 551); see GEORGE W. HARRISON, “Covenant Unfaithfulness in Malachi 2:1–16”, *CTR* 2 (1987) 67s.

¹³ K. FINSTERBUSCH, “The New Covenant for Israel in Jeremiah: Notes on the Different Textual Versions of the Pericope and Their Meaning” in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 109.

¹⁴ Finsterbusch adds though an important note concerning the human inability, worthy of mention: “The construction of Israel in the pericope as solely sinful during the time of the Old Covenant should be understood as an internal Jewish self-critical evaluation (‘we’). Adopting this evaluation from a Christian perspective as an ‘objective’ statement about the non-Christ-believing Jewish people (‘they’ are sinful, living in an old reality, opposing God’s will) would be a fundamental misunderstanding and a mischievous interpretation of this biblical text” (p. 118).

old spirit of his people, a topic present in Jeremiah as well, and a condition for the covenant to not be broken again.

E. Bons presents a study on the covenant in the psalms. He begins stating one cannot talk about the *Bundesschweigen* (covenant silence) in the psalms. Indeed, one finds twenty-one occurrences of the term בְּרִית in thirteen psalms. Yet, after a detailed review of several psalms, this author arrives at a conclusion that the topic of covenant does not represent a central concern in the psalms.¹⁵ This is also the thesis that the author announces at the very beginning of this study and provides arguments for its support.¹⁶ Only a few psalms develop more of the covenant concept. It is the case especially in Psalms 105 and 106. They should be interpreted against the background of the Priestly covenant concept. In other psalms, where בְּרִית is found, they hardly reveal any explicit references to the covenants mentioned in the Pentateuch. It is interesting to notice the shift in some psalms from the national perspective to the individual. Thus, in texts such as Psalm 25 and Psalm 50, בְּרִית becomes a matter for the individual. The concern is not about the promises for the Israelites, but on the right way of life of the faithful. The question of the dating and literary dependency adds to the complexity of this topic in the Book of Psalms. It is not easy to determine with certainty the time of composition of the psalms that contain בְּרִית, but this task is also complex for the covenant texts within the Pentateuch. That is why, it is difficult to establish literary dependency even where there are terminological or conceptual similarities between psalm quotations and texts of the Pentateuch. Thus, when it comes to the covenantal concepts, more research can be done on the question of intertextuality between the Pentateuch on one hand and the psalms on the other. In my opinion, a broader perspective can also be offered on the centrality/marginality of the covenant in the Psalter. Some scholars attest that the term חֶסֶד is a strongly covenantal term. It does not only occur multiple times (= 130) in the Psalter, but it also expresses the theme of the Psalter: giving thanks to God for his goodness.¹⁷ If this

¹⁵ E. BONS, “Das Thema des Bundes in den Psalmen”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 161.

¹⁶ BONS, “Das Thema des Bundes in den Psalmen”, 143s.

¹⁷ See, for instance, J. BERGSMAN – B. PITRE, *A Catholic Introduction to the Bible*, vol. 1 *The Old Testament*, Ignatius Press, San Francisco (CA) 2018, 575: “It is frequently remarked that the Hebrew term for ‘covenant’, *berith*, is uncommon in the psalms (only twenty-one occurrences, albeit in strategic locations), and therefore scholars question whether the psalms share the covenantal perspective on God’s relationship to his peo-

consideration holds, one cannot conclude the covenant is a marginal topic in the Book of Psalms.

3. COVENANT IN THE POST-EXILIC BIBLICAL TEXTS

How was the covenant concept presented in the Persian time? M. Oeming claims, that although irrelevant for some time, the Persian period has become pivotal for the composition of the text and for the consideration of the covenant, especially since the year 2015.¹⁸ In the post-exilic book of Nehemiah, he states, the concept of covenant is strictly related to the hearing and interpreting the Scripture. Indeed, Neh 8–10 focuses on the covenant where the Law plays a fundamental role: the Book of the Law is opened, the command found in it to celebrate the Feast of Booth is carried out, and the Law is read in the context of the public worship. In this way, Neh 8–10 becomes a witness of a special covenant theology: the covenant people as a reading and interpreting community. This understanding of the covenant has had a long history of influence up through the end of the Second Temple Judaism and is even noticeable in Paul and Matthew according to Oeming's view.

Following the chronology of the composition of the books, the volume presents a contribution on the covenant dealt with in the book of Ben Sira. B. Gesche individualizes the concept of covenant in the section called "praise of the ancestors" (Sir 44–49), the only one in the entire book where covenant is used in its strict sense.¹⁹ Sir 44–49 are indeed an overview of several famous characters starting with Enoch and concluding with Simeon, a descendant of Phinehas, from the priestly class. Some of these individuals played an important role in the renewal of the covenant. The author claims that the Aaronite priesthood occupies a special place within this praise of fathers, and she individualizes Aaron, Phineas, and Simeon (the first being dealt with even more

ple to the same degree as the historical and prophetic books. But to limit the covenant theme in the psalms to the occurrences of *berith* is greatly to misunderstand the Psalter. The term *besed* is dominant throughout the Book of Psalms (130 occurrences), and it is a clearly covenantal term, expressing the loyalty appropriate to a covenant relationship". See also K. SCHAEFER, "Psalms", in JBC21, 668s.

¹⁸ M. OEMING, "Bundeskonzeptionen in der Achämenidenzeit unter besonderer Berücksichtigung von Neh 8–10", in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 172.

¹⁹ B. GESCHE, "Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira", in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 199.

widely than Moses). One of the observations the author remarks is that Ben Sira makes a list of the characters who are distinguished for their righteousness, and the covenant is presented as the “greatest honor YHWH grants”²⁰ to these persons worthy of distinction. She also focuses on the place of Moses within the praise of fathers, and perhaps some of her conclusions might raise some further clarifications. For instance, she stresses the fact of the absence of the term covenant in the section where Ben Sira deals with Moses (45:1–5). She states: “Also the covenant which YHWH made with Moses and with his people Israel at Mount Sinai (Exod 34), although important for Israel, is not explicitly mentioned in the book of Sirach.”²¹ First, one needs to refer to the Sinai covenant narrated especially in Exod 20–23, and not exclusively to Exod 34. It can be said that the covenant between YHWH and Moses and people was so widely known that the word “covenant” was simply not used without any particular reason for its omission. Indeed, there are other expressions in Sir 45:1–5 that refer to the Sinai covenant without using the word covenant²² such as: “He gave him commands for his people” (45:3 RSV CE) or “and gave him commandments” (45:5 RSV CE). In a similar light, one can question the phrase that covenant is the “greatest honor YHWH grants.”²³ There are other ways in which Moses’ peculiarity is highlighted like “showed him part of his glory” (45:3), “he chose him out of all mankind” (45:4), and especially “face to face” (45:5). The latter is especially striking expression, used in the 2nd century: it was known that in the Hellenistic times the notion of seeing God by humans was reconsidered, and some texts were reworked to downsize the fact that someone was able to see God. One of the known examples is the different reading of Exod 24:9–11 in MT and LXX. Gesche concludes that it is evident that in this book, in both the versions, Hebrew and Greek, the author reserves a special place for the priesthood and its association with the covenant. Yet, one can notice some differences in two versions of the text: if the Hebrew text places emphasis specifically on the office of the high priesthood as the one that realizes God’s blessings and atonement for Israel, in the

²⁰ GESCHE, “Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira”, 197.

²¹ GESCHE, “Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira”, 198, and similar statements can be found on p. 196.

²² Which, according to Gesche, is not exclusively used in a strict sense throughout the whole book neither (“Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira”, 199–204).

²³ GESCHE, “Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira”, 197.

Greek text, instead, the covenant is “no longer for the high priesthood but for the eternal dignity of the priesthood.”²⁴

F. Macatangay offers a study on the covenant in the Apocrypha/deuterocanonical texts.²⁵ Several passages of the apocrypha indeed bear witness to the idea of covenant: Tob 1:3–8; Jdt 9:11–14; Sir 45:23–24; Wis 18:20–22; Dan 9:26–27; 1 Macc 1:11; 2 Macc 7:34–38; Pr Azar 11–13; Bar 2:34–35. These texts use covenant to express a variety of ideas and thus they offer an abundant understanding of this important term. They take in the Deuteronomic idea of blessings and curses, yet the peculiarity of the use of covenant by these texts is the reappropriation of the previously given obligations to meet the needs of their times.²⁶ In this way, the covenant is presented not as a static reality, but a living one. Thus, these books show how the covenant, this concept so much rooted in the past, is interpreted in the light of new circumstances and challenges that the Israelites were facing. These deuterocanonical books reveal multiple facets of the covenant and thus offer a fuller understanding of this term. The Book of Tobit does not mention the term “covenant,” but its opening lines show that covenant is in action: the book indeed deals primarily with almsgiving as a covenantal demand. The Book of Judith, in its turn, associates the covenant with the temple: if the temple stands, so the covenant is alive too. Although dealt with specifically by B. Gesche in this volume, Macatangay dedicates some space to the covenant in Sirach as well. The author focuses especially on 45:23–24, where he highlights in this book “covenant is heavily associated with Wisdom”²⁷ and where the importance of the Levitical priesthood is emphasized. The next book to consider is Wisdom of Solomon. This book deals with the terms *συνθήκη* (Wis 12:21) and *διαθήκη* (Wis 18:22) and presents a salvific perspective for the righteous ones: the righteous can appeal God’s oaths and covenants even in order to be released from death.²⁸ 1–2 Maccabees also mention covenant where it refers to the covenant of ancestors as a behaviour of faithfulness to the traditions and the reward of the resurrected life respectively. The Prayer of Azariah briefly highlights the plea to not annul the covenant as a request of mercy which “consti-

²⁴ F.M. MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 217.

²⁵ MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 207–226.

²⁶ MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 207.228s.

²⁷ MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 214.

²⁸ MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 220.

tutes the covenant.”²⁹ For Baruch the covenant is related to the Lord’s promise to bring the people back to the land after the exile, a topic most likely inspired by Jeremiah. The author concludes with a helpful conclusion after the overview of the texts. The review of such a variety of texts, on the other hand, represents a starting point for a further, more detailed discussion of the topic of covenant in each respective book.

When studying the covenant, a lexical question might arise as well. Is Greek διαθήκη an appropriate translation of Hebrew בְּרִית? M. Rösel gives analysis of this term and answers this question in his study.³⁰ Such a question becomes meaningful when comparing Classical Greek with Biblical Greek. If in the latter διαθήκη means covenant or treaty, Classical Greek translates it as disposition of property by will or testament, or disposition. The fact is that some other terms, used in the Classical Greek, such as κοινόν (the common), ὄρκια πιστά (sure oaths), σπονδαί (solemn treaty) or συνθήκη (covenant), could have been used to translate בְּרִית. Nevertheless, the translators chose διαθήκη and not these other common terms to express treaty. In Classical Greek, διαθήκη refers to a legal domain: it refers to both, written testament or last will, and the act of inheritance as well. As such, Rösel points to an important aspect of διαθήκη: “one-sided obligation/commitment or promise, not to an alliance of equal parts.”³¹ As such it appears appropriate translation of בְּרִית since it points to the “one-sidedness of God’s deeds for his people.”³² This is, for instance, how Josephus uses this term as well. In all thirty-four occurrences it means person’s last will and never a covenant.³³ It is in the biblical texts that this term acquired most likely the religious meaning as well and thus it remains an appropriate translation of בְּרִית. While highlighting the one-sidedness of God, I think a question might arise concerning the obligation of the Israelites in the covenant. It is true that in some covenants one-sidedness of the Lord is highlighted, as for instance Noahic covenant, or Jer

²⁹ MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 226.

³⁰ M. RÖSEL, “Is διαθήκη an Appropriate Translation for בְּרִית? Covenant, Contract, and Testament in the Septuagint”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 233–246.

³¹ RÖSEL, “Is διαθήκη an Appropriate Translation for בְּרִית? Covenant, Contract, and Testament in the Septuagint”, 238.

³² RÖSEL, “Is διαθήκη an Appropriate Translation for בְּרִית? Covenant, Contract, and Testament in the Septuagint”, 243.

³³ G.J. STEYN, “Covenant in the Writings of Philo and Josephus”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 325.

31:31–34. On the other hand, there are also conditions required from the Israelites, visible in other covenantal texts, such as Sinai covenant and in the Book of Deuteronomy, where they are evidently bound to the terms of the covenant by not failing to be faithful to the commandments. The part of the curses and blessings, found for instance in Deut 28, highlights the fact that *two* sides are bound to the obligations of the agreement. In these passages the term *διαθήκη* is used as well. So, if in Classic Greek it refers to the inheritance, and thus, according to Rösel “accentuates the one-sidedness of God’s deeds for his people,”³⁴ how to explain its usages in these texts where bilaterality of the covenant is highlighted. Finally, the question that Rösel keeps open is also concerning the translation of *διαθήκη* in modern languages, something that should be answered by the scholars of respective languages.

4. COVENANT IN QUMRAN, PSEUDEPIGRAPHA, AND SOME ANCIENT WRITERS

The covenant as a term is used many times in the Qumran texts. It is indeed one of the main theological ideas at Qumran. Notably, it occurs many more times in the sectarian documents rather than in non-sectarians.³⁵ In terms of classification, the term *בְּרִית* is used in two disproportionate ways in the sectarian texts – one passage that deals with it in a profane use (1QH^a IV, 27) and many other times where it is used theologically. Indeed, such a treatment of the covenant in these sectarian documents is variegated: all of the covenants found in the OT/Hebrew Bible are also dealt with in these Qumran MSS; these covenants are presented mostly as belonging to God, but also as Israel’s covenant and “the covenant of the Community;” the renewed covenant is one of the key aspects of Qumran theology and the presence of the ceremony of the renewal of the covenant; the obligations that the covenant entails. All these points show the great theological use of the concept of covenant in these sectarian Qumran texts. H.-J. Fabry, in his turn, studies the covenant in the non-sectarian texts of Qumran.³⁶ The mer-

³⁴ RÖSEL, “Is *διαθήκη* an Appropriate Translation for *בְּרִית*? Covenant, Contract, and Testament in the Septuagint”, 243.

³⁵ B.A. STRAWN, “*בְּרִית* in the ‘Sectarian’ Texts from Qumran”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 249–272.

³⁶ H.-J. FABRY, “*בְּרִית* in den ‘non-sectarian’ Schriften in Qumran”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 273–307.

it of this contribution is the lengthy and detailed analysis of different verbal forms with the term “covenant” in the variety of the texts. After this detailed analysis he concludes the multiple occurrences of the term ברית in the non-sectarian texts correspond to the OT themes and ideas. If comparing to the sectarian texts, the concept of *Festhalten am Bund* (holding to the covenant)³⁷ is unique in the “non-sectarian” texts and is perhaps the source of ideas for the *Hodayot*. Another difference between non-sectarian and sectarian texts is that if in the first group the establishment of covenant is done only by God, in the second, the human parts can also be subjects. In general, the “non-sectarian” texts can be interpreted as a continuation of OT ideas, but also of some traditions from apocryphal texts.

M. Henze presents a study that contains a survey of the covenant texts in the Pseudepigrapha which makes of it also a pioneering work.³⁸ Henze starts by pointing to two methodological difficulties: how to define the pseudepigrapha and how to understand the significance of covenant? The first to be examined is the Book of Jubilees: in this book the author looks at the covenants with the patriarchs in the light of its own theological accents. The Psalms of Solomon speak of covenant three times. In these occurrences the eternity of the covenant with the ancestors allows the Israelites to have confidence in the future. Moreover, in the Psalms of Solomon, the covenant points to a difference, both between Gentiles (who are not people of covenant) and Israelites, and within Israel between righteous and wicked.³⁹ In the Testament of Moses, there are nine references to the covenant where three topics are highlighted: first, Moses (and Joshua) will be intermediary between God and Israel. Second, the act of the destruction of Jerusalem is interpreted in the light of the Deuteronomic idea of punishment for violation of the covenantal terms. Third, covenant also points to the fact that the divine promises are guaranteed. The concept of the covenant in the following book, 2 Baruch, has to be read in the light of the destruction of Jerusalem by Romans and according to the Deuteronomic stance of punishment for violation of terms. Here the apocalyptic language is used to interpret the destruction of Jerusalem as the beginning of last

³⁷ FABRY, “ברית in den ‘non-sectarian’ Schriften in Qumran”, 304.

³⁸ M. HENZE, “Covenant in the Old Testament Pseudepigrapha”, in EBERHART – KRAUS (eds.), *Covenant*, 335–355.

³⁹ HENZE, “Covenant in the Old Testament Pseudepigrapha”, 343.

times.⁴⁰ The last book the author deals with is 4 Ezra where he delineates aspects of covenants already familiar from the previous works although with some specificities. To conclude, the author looks at the books that do not follow the Deuteronomistic Paradigm. In this section he comments on covenant in Ben Sira, dealt with already elsewhere in this volume⁴¹ and 1 Enoch where the author considerably “downplays the covenant, Moses, and the Torah”⁴² and takes distance from the Deuteronomistic language. The merit of this study is to present the concept of covenant in a variety of texts that date from 2nd BC through 1st AD with a quite detailed analysis for the survey and helpful summaries for each text. What would perhaps improve this study is a general conclusion that summarizes main ideas following a review of several texts.

To conclude the overview of the texts, two ancient authors, whose literary activity dates back to the 1st century AD, must be mentioned: Philo and Josephus.⁴³ The spectrum and significance of their works are hard to overestimate. They reflected on several previous Jewish scriptural traditions and produced something relevant for the concept of covenant. When it comes to Philo, the covenant is presented in slightly different way as in the OT, and it does not represent the central point of the thought of Philo. At the same time, he does deal with the covenant concept and one can notice some particular qualities of *διαθήκη* highlighted by Philo. Thus, he presents covenant as a symbol of grace and consequently as an image of God because God is the source of every grace. Covenant is presented as God’s Law and even as reason/logos, and covenant is given to those who are just and thus worthy of it. When it comes to Josephus, there is common scholarly opinion that he downplays the concept of covenant. This can be reasonably due to the fact that he was a witness of unsuccessful resistance to the Romans, and thus the promises of land and a great nation contained in covenant, were not consistent with the Roman’s rule of Palestine, and of the world. At the same time, Josephus does deal with this concept.

In sum, this volume contains an overview of how the covenant concept is dealt with in multiple texts. It offers the summary of open problems, highlights major results, and list tracks for further research

⁴⁰ HENZE, “Covenant in the Old Testament Pseudepigrapha”, 347.

⁴¹ GESCHE, “Covenant and Holiness in the Book of Ben Sira”, 189–206; MACATANGAY, “Ideas of Covenant in the Apocrypha”, 214–218.

⁴² HENZE, “Covenant in the Old Testament Pseudepigrapha”, 354.

⁴³ Dealt with in STEYN, “Covenant in the Writings of Philo and Josephus”, 309–333.

as based on these valuable contributions in this volume. That is why, the result of these contributions is an important point of reference for any further study on the covenant.

HRYHORIY LOZINSKY
*Byzantine Catholic Seminary of Saints Cyril & Methodius,
 Pittsburgh (PA)
 hlozinskyy@bcs.edu*

Parole chiave

Alleanza – Pentateuco – Salmi – Abramo – Mosè – Israeliti

Keywords

Covenant – Pentateuch – Psalms – Abraham – Moses – Israelites

Sommario

Questo studio esamina il concetto di alleanza nelle sue varie sfaccettature, come esso viene trattato soprattutto in vari libri dell'Antico Testamento come anche in alcuni testi del Vicino Oriente antico, nonché a Qumran, in testi pseudepigrafici e da alcuni autori antichi come Filone e Flavio Giuseppe. Si tratta infatti di uno dei concetti più significativi all'interno della Scrittura e, dato che è presente in molti libri, esso è capace di offrire una chiave interpretativa per la lettura della Scrittura nel suo insieme. Lo studio prende in esame i vari articoli del volume *Covenant - Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum*, un'opera collettanea con i contributi più recenti sul concetto di alleanza. Vengono presentati in sintesi i contributi, esaminandone criticamente le rispettive posizioni. Inoltre, si offre anche una valutazione generale di come il concetto di alleanza viene proposto in tutto il volume.

Summary

This paper analyzes the concept of covenant in its various aspects as it is treated especially in various books of the Old Testament as well as in some texts of the Ancient Near East, Qumran, some pseudepigraphic texts, and some ancient authors such as Philo and Josephus. In fact, it is one of the most significant concepts within the Scripture, and since it is present in many books, it offers an interpretative key for reading the Scripture as a whole. The study examines the various articles of the volume *Covenant - Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum*, an edited volume with the most recent contributions on the concept of covenant. There are here a summary of the contributions, a critical examination of these positions, and a status quaestionis on this concept. Furthermore, a general evaluation of the concept on the whole volume is offered as well.

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL

Das Bundesschweigen: Verwendung und Relevanz von διαθήκη-Konzepten im Neuen Testament

1. ZUR ANLAGE DES NEUTESTAMENTLICHEN TEILS

Die Beiträge im neutestamentlichen Teil des Bandes greifen verschiedentlich das Stichwort *Bundesschweigen* auf, das in der alttestamentlichen Forschung die marginale Bedeutung von Bundeskonzeptionen und -theologien in der vorexilischen Prophetie bezeichnet (vgl. S. 363, Anm. 6, sowie auch S. 457) und von dort durch Erich Grässer 1985 zur Beschreibung des opaken neutestamentlichen Befundes entliehen wurde:

Unter den 27 Schriften des neutestamentlichen Kanons zeigt alleine der Hebräerbrief eine gewisse Prägung durch den Begriff διαθήκη und seine Inhalte. Im übrigen Neuen Testament kommt er hier und da insgesamt – läßt man die Belege aus 2Kor und Gal einmal beiseite – eher beiläufig vor. [...] Nimmt man den theologischen διαθήκη-Begriff des Neuen Testaments unter sachlichen Gesichtspunkten näher in Augenschein, so springt vor allem die *Fehlangezeige* in breiten Teilen der neutestamentlichen Überlieferung in die Augen.¹

Wie ist diese neutestamentliche «Fehlangezeige», die auf dem Hintergrund der in den übrigen Teilen des vorliegenden Bandes untersuchten vielfältigen alttestamentlichen Bundestheologien, der Relevanz des Begriffs im zeitgenössischen Judentum und der christlichen Rezeptionsgeschichte nur umso deutlicher hervortritt, zu erklären? Darauf gibt der vorliegende Band keine Antwort, ja, er will sie nicht ge-

¹ E. GRÄSSER, «Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung», in *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Mohr Siebeck, Tübingen 1985, 1-134, 9. Diesen Befund fasst Grässer als «“Bundesschweigen” in weiten Teilen des neutestamentlichen Schrifttums» zusammen (*ibd.*, 14).

ben: Texte und Textgruppen mit Negativbefund wie das Johannes-evangelium, Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief, die Pastoralbriefe und die Katholischen Briefe finden keine gesonderte Behandlung; ja selbst die *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* aus Eph 2,12 (vgl. Röm 11,27) sowie die programmatischen Aussagen der Apostelgeschichte (Apg 3,25; 7,8) bleiben unberücksichtigt. Die fünf Beiträge von fünf deutschen evangelischen Neutestamentlern² widmen sich vielmehr den Synoptikern (vier explizite Belege von *διαθήκη*),³ der Korintherkorrespondenz (drei Belege),⁴ Galater- und Römerbrief (fünf Belege),⁵ der Offenbarung des Johannes (ein Beleg)⁶ und – natürlich – dem Hebräerbrief mit seinem Löwenanteil von fünfzehn Belegen.⁷

Aus dieser konzeptionellen Anlage spricht die sehr zu begrüßende Absage an unbegründete Spekulationen und Argumentationen *e silentio*, doch etwas bedauerlich ist es schon, dass im neutestamentlichen Teil ein aktualisierendes Gegenstück zu Grässers fast schon monographieähnlichem Grundlagenaufsatz (134 Seiten!) fehlt, in welchem neben den neutestamentlichen Schriften ohne *διαθήκη*-Eintrag in der Konkordanz auch die kanongeschichtliche Seite der Begriffsverwendung (ἡ καινὴ διαθήκη als Bezeichnung einer Schriftensammlung bzw. als Teil einer solchen) sowie vor allem ein synthetischer Blick auf das Gesamte des Neuen Testaments – einschließlich des mehrfach erwähnten Übersetzungsproblems (vgl. z.B. S. 362, Anm. 1, oder S. 506) – seinen Platz hätte finden können.

2. Διαθήκη IN DEN SYNOPTIKERN UND SEINE ALTTESTAMENTLICHE MATRIX

Eine erste Entschädigung findet die Leserin im weit ausgreifenden Beitrag des Mitherausgebers Christian A. Eberhart zu den synoptischen Evangelien. Unter dem Titel «Between “My Blood of the Covenant” and the “New Covenant in My Blood”. Origins, Mea-

² Christian Eberhart forscht und lehrt allerdings an der University of Houston (TX).

³ C.A. EBERHART, «Between “My Blood of the Covenant” and the “New Covenant in My Blood”: Origins, Meanings, Ramifications» (S. 361-429).

⁴ F. WILK, «Bundeterminologie und Bundeskonzeption in den Korintherbriefen des Paulus» (S. 431-455).

⁵ J. HERZER, «The Significance of Covenant Theology in Galatians and Romans» (S. 457-494).

⁶ M. KARRER, «The Ark of the Covenant in Revelation 11:19» (S. 511-538).

⁷ W. KRAUS, «Διαθήκη in the Letter to the Hebrews» (S. 495-510).

nings, Ramifications» beginnt Eberhart mit dem Befund bei den Synoptikern (S. 363-372), der nur vier Stellen umfasst: neben dem Kelchwort in Mk 14,24 mit seinen Parallelen in Mt 26,28 und Lk 22,20 begegnet διαθήκη in den Synoptikern nur noch in Lk 1,72 als Teil des Lobgesangs des Zacharias (Lk 1,68-79). Die letzte Stelle wird zwar dreimal genannt (S. 363, 373, 402), erfährt aber keine eigene Würdigung jenseits der Auskunft, sie verdeutliche, dass «[t]he covenant terminology in the synoptic Gospels has its origins in the HB / OT, more specifically in the LXX» (S. 373), obwohl Eberhart feststellt, dieser zweite (bzw. sequentiell erste) διαθήκη-Beleg in Lk «may well be an early pointer to the final section of this Gospel» (S. 363).

Hier wären mindestens drei Aspekte dieses διαθήκη-Belegs eine nähere Untersuchung wert gewesen: Zunächst seine narrative Funktion als Teil der programmatischen Eröffnung des Lukasevangeliums bzw. des lukanischen Doppelwerks. Die leserlenkende Wirkung und Intention des durch die lukanischen Cantica aufgespannten theologischen und soteriologischen Horizonts ist, gerade unter Berücksichtigung des in Lk 1–2 verarbeiteten Traditionsmaterials, zur Genüge aufgewiesen worden. Wenn nun hier, in dieser programmatischen Eröffnung der lukanischen Erzählung, das aufgeladene Stichwort διαθήκη (überdies qualifiziert als ἀγία) fällt, dann stellt sich die Frage, welche Wirkung es auf die Wahrnehmung der folgenden Erzählung – einschließlich und besonders hinsichtlich des διαθήκη-Belegs in der Abendmahlsüberlieferung (Lk 22,20) – entfaltet, anders: welches Vorzeichen es vor das lukanische Narrativ setzt. Dazu kommt als zweiter Punkt, dass Lk 1,72 in Apg 3,25 eine auffällige strukturelle Entsprechung findet: Auch zu Beginn der Apostelgeschichte, in der Predigt des Petrus in der Halle Salomos, begegnet das Stichwort διαθήκη und zwar wie in Lk 1,72 als Bund «mit den Vätern» (in Lk 1,72 steht μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ ποιῆσαι im synonymen Parallelismus zu ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν; in Apg 3,25 setzte [διέθετο] Gott die διαθήκη πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν), der insbesondere in der Verheißung an Abraham zum Ausdruck kommt (Lk 1,73 expliziert die V. 72 genannte διαθήκη als ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν; Apg 3,25 schließt mit λέγων πρὸς Ἀβραάμ ein Zitat von Gen 22,18; 26,4 direkt an). Diese strukturparallele Platzierung der διαθήκη-Referenzen in Lk 1,72 und Apg 3,25 in programmatischen Äußerungen zu Beginn beider Teile des lukanischen Doppelwerks legt somit doch zumindest nahe, dass Lk 1,72 mehr ist denn ein traditioneller Rest, der völlig im Schatten der διαθήκη-Referenzen in der lukanischen Abendmahls-

szene steht. Drittens schließlich berührt Lk 1,72 die zuletzt wieder nachdrücklicher debattierte Frage nach der politischen Grundierung der lukanischen Soteriologie:

Diese messianische Hoffnung wird zunächst noch einmal als politische entfaltet, was auch ihrer Traditionsentwicklung entspricht. [...] Die messianische Hoffnung, deren Erfüllung bereits begonnen hat, gilt aber vor allem der Restituierung Israels. Es wäre zu einfach, diesen Akzent ausschließlich der zu vermuteten Textvorlage zuzuschreiben. Lk nimmt ihn bewusst auf und hält damit fest: Israels Hoffnung behält ihr Recht, auch wenn sie sich in der Geschichte des Gottessohnes auf andere Weise erfüllen wird.⁸

Nachdem bereits mit Michael Wolters Plädoyer für eine jüdische Herkunft des *auctor ad Theophilum* ein lange währender Forschungskonsens, der Lukas beinahe selbstverständlich als Heidenchristen identifizierte, aufgebrochen worden war,⁹ mehrten sich zuletzt zudem Stimmen, die das lukanische Doppelwerk pointiert innerhalb einer *within Judaism*-Perspektive lesen möchten.¹⁰ Das Benedictus, so Isaac W. Oliver, «further underlines that Israel ist the primary target of God's favorable action» und obwohl Lk 1,72 zusammen mit Apg 3,25 zu lesen sei, bedürfe ein «expansionary reading of Zechariah's hymn», das heißt die Annahme «[that it] points beyond the confines of Israel to the gentile mission»,¹¹ einer gewissen Einschränkung. Wie auch immer man diesen Perspektivwechsel beurteilt, klar ist, dass der *διαθήκη*-Referenz in Lk 1,72 mit Blick auf das gesamte lukanische Doppelwerk zumindest heuristische Relevanz zukommt.

⁸ C. BÖTTRICH, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2024, 47.

⁹ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT zum Neuen Testament 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 4-10. Zuvor bereits D. RUSAM, «Das Lukasevangelium», in M. EBNER – STEFAN SCHREIBER (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Kohlhammer, Stuttgart 2020 (2008), 187-209: «Zusammenfassend ist zu sagen, dass es schwer fällt, in Lukas einen Heidenchristen zu sehen, denn nicht nur seine profunde Kenntnis der Schriften, sondern auch sein Interesse, Jesus als den in den Schriften Vorverkündigten zu erweisen, lassen vermuten, dass es sich um einen Judenchristen handelt» (197).

¹⁰ Besonders nachdrücklich (und in der Titelformulierung überzogen), J. SMITH, *Luke Was Not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism* (BibInt 218), Brill, Leiden-Boston 2024. Vgl. zudem I.W. OLIVER – J. McWIRTHNER – J. SCOTT (edd.), *Luke and Acts with(in) Second Temple Judaism* (BZNW 256), De Gruyter, Berlin-Boston (im Erscheinen).

¹¹ Alle Zitate: I.W. OLIVER, *Luke's Jewish Eschatology. The National Restoration of Israel in Luke-Acts*, Oxford University Press, Oxford 2021, 31.

Für die drei Belege im Abendmahlskontext erhebt Eberhart zunächst den Befund an Nähen und Differenzen auf Basis der Zwei-Quellen-Hypothese und der bekannten Tatsache, dass Lk 22,20 näher bei 1 Kor 11,24f. liegt als bei den synoptischen Parallelen, um festzustellen, dass «the term διαθήκη – “covenant” – belongs to all of them» (S. 372), das heißt, dass «there is no text-critical argument contra» (S. 372, Anm. 35). Dabei schimmert durch, dass hinsichtlich des historischen Jesus die Authentizität des Begriffs für plausibel gehalten wird (vgl. den Verweis auf das Unähnlichkeitskriterium: S. 372, Anm. 35). Im Anschluss taucht der Beitrag tief in the alttestamentlichen Prätexte ein (S. 373–402) und diskutiert ausführlich das «Blut des Bundes» in Ex 24 sowie (deutlich kürzer) den «Neuen Bund» in Jer 31^{MT}/38^{LXX}, um die dort gemachten Beobachtungen abschließend wieder mit den Synoptikern ins Gespräch zu bringen (S. 402–413). Der material- und kenntnisreiche Beitrag verdeutlicht eindrücklich die Ambiguitäten und Pluralitäten des alttestamentlichen Befunds, der den neutestamentlichen Texten unterschiedliche Anknüpfungsmöglichkeiten bot (vgl. S. 414).

3. Διαθήκη BEI PAULUS (1-2 KOR, GAL/RÖM)

Der Beitrag von Florian Wilk, der kürzlich eine Kommentierung des 1 Kor vorgelegt hat,¹² wendet sich der Korintherkorrespondenz zu und erschließt minutiös jene beiden Textpassagen, die darin den Begriff διαθήκη aufgreifen: Zum einen 1 Kor 11,17–34, wo Paulus im Rahmen seiner Anordnungen zur korinthischen Mahlpraxis geprägte Herrenmahlstraditionen einschließlich der Referenz auf eine neue διαθήκη (1 Kor 11,25) einspielt, zum anderen 2 Kor 3,2–18, wo Paulus die Gegenüberstellung von alter und neuer διαθήκη für die Frage nach Hermeneutik und Geltung der Tora fruchtbar macht.

Jens Herzer widmet sich in seinem Beitrag den Konzepten von διαθήκη in Gal und Röm, wobei er vor allem die Differenzen zwischen beiden Briefen stark macht und darauf abhebt, dass Paulus «a thorny path» (S. 465) zu gehen hatte, um seine im Röm greifbare Konzeption einer christologische gewendeten διαθήκη – «a concept that transcends traditional alternatives of “old” and “new”, of being “in” or “out”, “Jew” or “Greek” and so on» (S. 465) – zu erreichen.

¹² F. WILK, *Der erste Brief an die Korinther* (NTD 7/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2023.

Als Ausgangspunkt wählt Herzer, der trotz der wenigen expliziten Belege im «covenant theme [...] something like a sub-text of Pauline theology» (S. 464) sieht, die Rekapitulation des sogenannten Antiochenischen Konflikts in Gal 2,15f., in der Paulus «explicitly emphasizes his Jewish point of view» (S. 466), um dann über die Einführung der Figur Abrahams (und seines Glaubens) in Gal 3,6-9, die erste Erwähnung von διαθήκη in Gal 3,15-18 und die Verstärkung der Abraham-Glaube-Relation in Gal 3,23-29 zu einer ausführlichen Besprechung der paulinischen Argumentation hinsichtlich der δύο διαθήκαι (Gal 4,24) in Gal 4 (S. 473-478) zu gelangen.

Drei kleine Ergänzungen hierzu seien erlaubt. Wenn Herzer Gal 4 als eine «rather adventurous and unique interpretation» (S. 473) von Gen 16f.21 beschreibt, so ist er damit insofern nicht alleine, als nicht zuletzt die möglichen antijüdischen Konsequenzen der paulinischen Schriftauslegung in Gal 4 (vgl. dazu unten) viele Auslegerinnen und Ausleger dazu bewegen, eben diese paulinische Schriftauslegung als in der Tendenz erratisch, nicht sachgemäß oder (in unzulässiger Weise) interessengeleitet zu bewerten, um dann Röm umso mehr als rettenden Schlusspunkt paulinischer Israel-Theologie zu preisen. Eine solche apologetische Interpretationslinie liegt Herzer fern, doch sei in diesem Zusammenhang an die Dissertation von Daniel Lanzinger erinnert, der die exegetischen Operationen des Paulus in den weiteren Rahmen der antiken Allegorese einordnet.¹³ In einer detaillierten Exegese von Gal 4,21-31, jenem Text, den Lanzinger nicht zuletzt aufgrund der expliziten Verwendung von ἀλληγορέω in Gal 4,24 als *locus classicus* der einschlägigen Debatte benennt, zeigt diese Arbeit, dass Paulus' Genesis-Deutung in Gal 4 durchaus üblichen und anerkannten Mustern antiker allegorischer Auslegung folgt.¹⁴ Natürlich kann auch Lanzinger nicht alle *cruces interpretum* dieses Textes auflösen (vgl. insbesondere Gal 4,25a!),¹⁵ doch bietet seine Analyse einen durch breite Berücksich-

¹³ D. LANZINGER, *Ein «unerträgliches philologisches Possenspiel»? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese* (NTOA/SUNT 112), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

¹⁴ «Insgesamt hat sich gezeigt, dass sich Paulus' Schriftauslegung in Gal 4,21-31 besser verstehen lässt, wenn man die Gepflogenheiten antiker Allegorese kennt. Es ist deutlich erkennbar, dass sich Paulus an diesen orientiert; beginnend bei seiner Motivation, überhaupt Allegorese zu betreiben» (LANZINGER, *Ein «unerträgliches philologisches Possenspiel»?*, 233).

¹⁵ Zu dieser vieldiskutierten Stelle vgl. LANZINGER, *Ein «unerträgliches philologisches Possenspiel»?*, 210-215. Zur Geschichte des in Nestle-Aland 24. bis 27. Auflage (fälschlich) mit dem Namen von Richard Bentley (1662-1742) verbundenen Konjekturen

tigung antiken Vergleichsmaterials gewonnenen heuristischen Rahmen, an dem die Forschung an Gal 4 nicht vorbeigehen sollte.

Zweitens bemerkt Herzer, wie bereits viele Ausleger zuvor, die kategoriale Differenz innerhalb des Kontrasts von ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ (Gal 4,25) und ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ (Gal 4,26) («The spatial category “above” obviously does not correspond to the temporal category “present”», S. 474), um daraufhin in drei Schritten die Bedeutung von ἄνω zu diskutieren. (1) Sei ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ in Gal 4,26 nicht einfach gleichbedeutend mit dem himmlischen Jerusalem (vgl. u.a. Offb 21,2f.10-27; 2 Bar 4,1-7; 4 Esr 7,26; 8,52), «even though admittedly the heavenly Jerusalem “locates” in heaven above» (S. 475). (2) Sei deshalb 4 Bar 5,34, «the only linguistic equivalent to ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ in Gal 4:26 [...]: “God may lead you by his light into the city of Jerusalem above (εἰς τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ)”» (S. 475) Allerdings sieht Herzer «no connection» zwischen 4 Bar 5,34 und «the much earlier idea in Gal 4:26». ¹⁶ (3) Herzer verweist auf das breite Bedeutungsspektrum von ἄνω und votiert am Ende dafür, in ἄνω hier «not primarily a local category» zu sehen, sondern vielmehr als Markierung des «“higher status” or the godly origin» der in Gal 4 besprochenen Verheißung zu verstehen.

Vielleicht lassen sich diese anregenden Gedanken zu ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ (Gal 4,26) noch einen Schritt weiterführen. Das von Herzer angesprochene Bedeutungsspektrum von ἄνω umfasst nämlich auch temporale Aspekte im Sinne von «früher». Legt man eine solche Bedeutung, also ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ als «das frühere/ältere Jerusalem», der paulinischen Argumentation in Gal 4 zugrunde, so entfällt nicht nur die kategoriale Spannung zwischen einem «jetzigen» (temporal) und einem «oberen» (lokal) Jerusalem, sondern es wird auch ein Argumentationsmuster sichtbar, das Paulus auch sonst anwendet: das Ältere ist das Bessere. So argumentiert Paulus in Gal 3,17, wo er die zeitliche Nachordnung des Gesetzes gegenüber der Verheißung (an Abraham) betont, so argumentiert Paulus in Röm 4,11f., wo

Vorschlags, eine spätere Glosse anzunehmen, vgl. nun B.L.F. KAMPHUIS ET AL., «Sleepy Scribes and Clever Critics: A Classification of Conjectures of the New Testament», *NovT* 57(2015), 72-90, 84f., Anm. 56 und 59.

¹⁶ HERZER, «The Significance of Covenant Theology in Galatians and Romans», 475, Anm. 94, verweist auf die übliche Datierung von 4 Baruch auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. D.C. ALLISON, *4 Baruch – Paraleipomena Jeremiou* (CEJL), De Gruyter, Berlin-Boston 2019, 256, erwägt die Möglichkeit einer (noch späteren) christlichen Interpolation.

er die zeitliche Nachordnung der Beschneidung (des Abraham) gegenüber der Verheißung (an Abraham) unterstreicht. Gleichzeitig unterstreicht eine solche Interpretation von ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ in Gal 4,26 auch die Schwächen der Argumentation in Gal 4: Sie integriert nicht, wie Röm 4, die Beschneidung Abrahams, sondern vermeidet sie (so richtig Herzer, S. 480, vgl. unten) und sie spießt sich auch mit der Tatsache, dass es mit Isaak der *jüngere* Bruder ist, der «durch die Verheißung» (Gal 4,23) geboren wurde. Neben dieser Erhellung des paulinischen Gedankengangs in Gal (und seiner Verbesserung in Röm) passt eine temporale Interpretation des ἄνω aber auch ausgezeichnet zu 4 Bar 5,34, denn dort steht hinter dem tröstenden Segenswunsch, der Weg in das «frühere/ältere/ursprüngliche, d.h. wahre, Jerusalem» möge erleuchtet werden, die Erfahrung des 66 Jahre lang schlafenden Abimelech, der die ihm einst vertraute Stadt nicht wiedererkennt.

Schließlich bleibt, wie oben bereits angedeutet, noch die Frage nach der Israel-Theologie von Gal 4 zu stellen, die im Anschluss an das Gen-Zitat in Gal 4,30 mindestens in der älteren Forschung als eine grundsätzliche Abgrenzung des Paulus nicht nur gegenüber den vermutlich judenchristlichen Anderen,¹⁷ sondern gegenüber dem Judentum als solchem aufgefasst wurde. Jens Herzer behandelt diese letzte Pointe von Gal 4,21-31 zwar nicht, betont aber, dass «in Gal 4 Paul obviously does not disqualify Israel's exclusive relation to God by means of the law. He just opens a different perspective for Gentiles to participate in the old covenantal promises, which according to Abraham's promise are valid for "everyone who believes, first to the Jews, but also for the Greeks" (Rom 1:16)». Und ehe die Frage aufbricht, ob so nicht die Perspektive des Röm in Gal eingetragen wird, ergänzt Herzer Paulus' Gebetswunsch εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ in Gal 6,16, den er aufgrund des zweiten καὶ inklusiv als «wishing mercy *also* on Israel who does not follow Paul's Gospel (including also those Jewish Christians who demand circumcision of the Gentile Christians)» (S. 477f.) versteht. Wie entschieden hier eine Paulusexegese, die Paulus in selbstverständlicher Distanz zu *dem* Judentum sah, überwunden ist, sei mit einem Gegenbeispiel aus einem älteren Gal-Kommentar verdeutlicht, der zu Gal 6,16 ausführt:

¹⁷ Für heidenchristliche Gegner votiert nun T. SCHUMACHER, «Juden oder Nichtjuden, das ist hier die Frage: Zur Identifizierung der Gegner im Galaterbrief», ZNW 113(2022), 69-98.

Wenn Paulus nachträglich seinen Segenswunsch auf das Israel Gottes ausdehnt, so denkt er dabei selbstverständlich nicht an das jüdische Volk im Allgemeinen, geschweige denn dessen noch nicht gläubigen Teil [...] Ein großer Teil des Briefes war dem Nachweis gewidmet, daß Israel nach dem Fleisch (1. Kor. 10,18; vgl. Gal. 4,23.29) eben nicht das Israel Gottes ist, daß vielmehr die an Christus Gläubigen ohne jede weitere Bedingungen die wahren Abrahamssöhne oder, was dasselbe sagen will, die wahren Israeliten sind (3,1-4,7; 4,21-31).¹⁸

Hinsichtlich des Römerbriefes fokussiert Herzer verständlicherweise auf Röm 9–11, nimmt aber den ganzen Röm, mit u.a. dem programmatischen Zitat von Hab 2,4 (wie schon Gal 3,11) in Röm 1,17, die an 2 Kor 3 erinnernde Opposition von γράμμα und πνεῦμα in Röm 2,27-29 oder die wiederholte Behandlung Abrahams in Röm 4 in den Blick. Herzer zeigt, dass Paulus im Vergleich zum Gal nicht nur die Beschneidung Abrahams erwähnt und wiederholt die Gültigkeit der Abrahamsverheißung für Juden und die Völker betont, sondern nun auch die Rede von zwei Bünden aufgibt (bzw. nicht wiederholt) und stattdessen in zweierlei Richtung aufspreizt: einmal hinsichtlich der vielen Bünde der Vergangenheit (vgl. Röm 9,4) und einmal – unter Rückgriff auf Jes 27,9; 59,20f. – hinsichtlich des einen zukünftigen Bundes (vgl. Röm 11,27), der in «a universal covenantal realm» (S. 482) Israel und die Völker umspanne. Herzer konkludiert (S. 484):

This change in strategy may be due to various inconsistencies in his argumentation, most importantly regarding circumcision of Abraham and his descendants, a detail that Paul omits in Galatians. His opponents certainly would reproach him, and so he has to reinterpret circumcision in Romans. In addition, the Hagar-Sarah allegory in Gal 4 runs counter to both the biblical tradition and the reception of this tradition in Judaism. Thus, the argument does not carry as far as Paul has elaborated it.

Da sich in den meisten Diskursen grundlegende Ideen und Konzepte durch ihre Variabilität auszeichnen, könnte man mit diesem Schlussvotum noch einmal Herzers Ausgangsthese von διαθήκη als «sub-Text of Pauline theology» (S. 464) bzw. als «a structural idea of

¹⁸ A. ОЕРКЕ, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT IX, bearbeitet durch Joachim Rohde), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin ⁵1984, 204. Es mag nicht verwundern, wenn derselbe Kommentator behauptet: «Gegen Paulus wird vielfach der Vorwurf erhoben, er habe das Christentum nicht konsequent genug vom jüdischen Mutterboden gelöst. Das ist in etwa das Gegenteil der wirklichen Geschichte» (214).

the Jewish religion [that] frames Paul's theological thinking» (S. 458) stärken.

4. ZWEI SONDERFÄLLE: HEBRÄERBRIEF UND OFFENBARUNG

In Form einer *retractatio*¹⁹ untersucht der zweite Herausgeber des vorliegenden Bandes, Wolfgang Kraus, in seinem kurzen Beitrag (S. 495-510) mit Hebr den neutestamentlichen Text mit den meisten Belegen zu διαθήκη. Im Fokus steht dabei neben grundsätzlichen, auch statistischen Überlegungen, insbesondere Hebr 10,15-18, wo ein weiteres Mal auf Jer 38(31),31-34^{LXX} zurückgegriffen wird, nachdem dieser Text bereits in Hebr 8,7-13 zitiert wurde. Ein besonderer Schwerpunkt liegt zudem auf der angemessenen Übersetzung von διαθήκη im Hebräerbrieff im Allgemeinen (S. 505f.) und in Hebr 8,6 im Speziellen, wobei Kraus hinsichtlich letzterem seine ältere Position («Verfügung» oder «Setzung») modifiziert und nun im Anschluss an Hans-Friedrich Weiss für «Heilsordnung» votiert.

Der von Martin Karrer stammende letzte Beitrag im neutestamentlichen Abschnitt widmet sich passenderweise der Offenbarung des Johannes, die einen einzigen, dafür besonders interessanten διαθήκη-Beleg bietet, indem sie in Offb 11,9 von ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ spricht, wobei bereits die Zuordnung des αὐτοῦ (zu κιβωτὸς oder zu διαθήκη) ambigue ist. Neutestamentlich wird ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης nur noch in Hebr 9,4 genannt, weshalb Karrer Hebr als Kontrastfolie verwendet, um die Konturen der διαθήκη-Konzeption der Offb zu schärfen.

Bereits beim ersten Durchblättern wird deutlich, welch großen Wert der Verfasser auf hilfreiche und qualitativ hochwertige Visualisierungen legt: Das gilt für Diskussionen rund um die Gliederungssignale in antiken Manuskripten, die an der Textsegmentierung im Codex Alexandrinus veranschaulicht werden (S. 515), der Berücksichtigung des numismatischen Befundes anhand einer Münze aus der Bar Kochba-Zeit, die den Tempel und ein Kultsymbol (Die Arche des Bundes? Der Tisch der Schaubrote?) zeigt (S. 531) und in Besonderem für das christliche Bildprogramm zu Offb 11–12, das von der Bamberger Apokalypse (S. 516) über das Kölner Blockbuch (S. 519) bis zur Il-

¹⁹ Vgl. 495, Anm. 1 mit Verweis auf W. KRAUS, «Zur Bedeutung von διαθήκη im Hebräerbrieff», in E. BONS ET AL. (Hg.), *The Reception of Septuagint Words* (WUNT II/367), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 67-83.

lustration der Froschauer Bibel durch Hans Holbein dem Jüngeren (S. 521) nachgezeichnet wird. Gerade die in der Kunstgeschichte realisierten Möglichkeiten, differente Konzepte (bzw. im konkreten Fall: unterschiedliche Textbereiche der Offb) gleichzeitig zur Anschauung zu bringen, ohne sie zu vermischen, bildet eine überzeugende heuristische Matrix für die in der Offb verwendete Diskursstrategie, die Karrer als *ekphrasis* (S. 527: «vivid drawing of an image») bestimmt:

The vision narrative and the vivid images of the *ekphrasis* allow our author to combine different concepts without merging them. Therefore, he does not explicate Christology within his concept of the covenant. [...] Both Christology and covenant theology deserve special attention in this book. [...] But it is necessary and important to take note of the continuous presence of «Israel-theology» in Revelation, which has often been underestimated. The intriguing *ekphrasis* of the ark of the covenant in Rev 11:19 is a reminder for Christianity not to forget its roots and the enduring relevance of God's covenant for Israel (S. 535f.).

Vermutlich ist mit diesem Bild des spannungsvollen Nebeneinanders auch der Gesamtbefund zu *διαθήκη* im Neuen Testament gut umrissen, in den die vorliegenden Beiträge stets textnahe, kenntnisreiche und inspirierende Einblicke gewähren. Wie eingangs bereits angedeutet, ist die Stärke des neutestamentlichen Abschnittes – das Nebeneinander von exzellenten Einzelstudien zu je einzelnen Schriften und Textstellen – zugleich seine Schwäche, da man sich als Leser und Leserin unweigerlich die Frage nach den Verbindungslinien und Grenzbeziehungen zwischen den einzelnen Entwürfen stellt. Zugleich ist auch zu fragen, inwiefern die später neutestamentlichen Schriften in das Gesamt der frühchristlichen Literatur eingebettet sind. Während der Band hier sehr stark – und völlig zurecht – das Erbe der Schriften Israels betont, fehlt der Blick in den para-kanonischen Nahbereich weitestgehend. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der wohl um 130 n. Chr., also zur Zeit der neutestamentlichen Spätschriften, entstandene *Barnabasbrief*, der sich früh quasi-kanonischer Wertschätzung erfreute, enthält ein ebenso markantes wie höchst problematisches *διαθήκη*-Konzept, das Israel den Status als Bundesvolk abspricht und massiv gegen Jüdinnen und Juden polemisiert.²⁰ Da aber nicht anzunehmen ist, dass dieser sicherlich in manchem idiosynkratische Text vom Him-

²⁰ Über den *Barnabasbrief* und den darin enthaltenen Begriff des Bundes siehe unten, S. 44.

mel gefallen ist, wäre es höchst aufschlussreich, seine intensive Verwendung von *διαθήκη* in den Kontext der später neutestamentlich gewordenen Texte einzuordnen. Hier stellt sich der weiteren Forschung die Aufgabe, auch bei begriffsgeschichtlichen Forschungen stärker als bisher überkommene Fachgrenzen in interdisziplinärer Perspektive zu überschreiten.

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL
Katholisch-Theologische Fakultät – Universität Münster
gruenstaedl@uni-muenster.de

Parole chiave

Alleanza – Ultima cena – Israele – Teologia del Nuovo Testamento

Keywords

Covenant – Last supper – Israel – New Testament theology

Sommario

Tutti e cinque i contributi alla sezione del Nuovo Testamento del volume in esame sono dedicati a testi che menzionano esplicitamente la *διαθήκη*: i vangeli sinottici, 1-2 Corinzi, Romani/Galati, Ebrei e Apocalisse. Il profilo individuale di questi diversi testimoni è studiato in modo molto dettagliato e con particolare enfasi sul loro *background* anticotestamentario (sia la Bibbia ebraica che la Settanta). Sebbene manchi una riflessione sull'unità e la diversità delle testimonianze neotestamentarie e sulla rilevanza della letteratura cristiana primitiva non canonica, questa interessante serie di articoli è un eccellente contributo allo studio della *διαθήκη* nel Nuovo Testamento.

Summary

All five contributions to the New Testament section of the volume under consideration are devoted to texts that mention *διαθήκη* explicitly: synoptic Gospels, 1-2 Corinthians, Romans/Galatians, Hebrews, and Revelation. The individual profile of these diverse set of witnesses is studied in great detail and with particular emphasis on its Old Testament background (both Hebrew Bible and Septuagint). Although one misses some reflection on the unity and diversity of the New Testament evidence as well as on the relevance of non-canonical early Christian literature, this fine set of articles is an excellent contribution to the study of *διαθήκη* in the New Testament.

ENRICO CATTANEO

Διαθήκη, *testamentum* e *pactum* nei Padri della Chiesa

Come osservazione generale, noto che gli studiosi che hanno contribuito al poderoso volume che stiamo analizzando, pur essendo consapevoli delle problematiche sorte attorno al termine ebraico *b'erit* (etimologia e significati), lo traducono normalmente con *Covenant* (in inglese) o *Bund* (in tedesco) nel senso di «alleanza». Da parte mia, prenderò in considerazione la parte patristica di quel volume, iniziando da Girolamo e Agostino, per scendere fino a Giustino e poi finire con la *Lettera di Barnaba*.

1. GIROLAMO, TRA *TESTAMENTUM* E *PACTUM* (O *FOEDUS*)

Girolamo è l'unico tra gli autori antichi che, conoscendo l'ebraico, si è posto il problema di che cosa significasse esattamente il sostantivo *b'erit* e come dovesse essere tradotto in latino.¹ I Settanta l'avevano reso quasi sempre con διαθήκη (disposizione, testamento) e la Vetus latina, fatta sul greco e non sull'ebraico, li aveva seguiti adottandone l'esatta corrispondenza con *testamentum*.² Girolamo, tuttavia, incaricato

¹ Cf. H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, «Der Alte und der Neue Bund bei Hieronymus», in C.A. EBERHART – W. KRAUS (edd.), *Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019* (WUNT I 506), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 609-624. Questo studio dedica solo un breve paragrafo alla questione della traduzione geronimiana di *b'erit*, soffermandosi più sui significati esegetici e teologici del termine, inteso come alleanza (*Bund*). Da parte mia, mi avvarrò soprattutto dell'articolo di D. MARAFIOTTI, «Testamentum-Diatheke», in A. BASTIT-KALINOWSKA – A. CARFORA (edd.), *Vangelo, trasmissione, verità* (Oι christianoi 15), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 73-112.

² Rimando qui al bel contributo di M. RÖSEL, «Is διαθήκη an Appropriate Translation for בְרִית? Covenant, Contract, and Testament in the Septuagint», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 233-246. La sua conclusione è che «the use of διαθήκη in the Greek Bible seems to be appropriate because it accentuates the one-sidedness of God's deeds for his people» (p. 243). Torneremo più avanti, a proposito di Giustino, su questa scelta dei Settanta.

da papa Damaso di fare una nuova traduzione latina della Bibbia ebraica,³ non condivise la scelta dei Settanta e della Vetus, e preferì usare i termini *foedus* o *pactum*.

Da dove gli venne questa nuova interpretazione del termine *b^erit*? Probabilmente fu messo sull'avviso dalle traduzioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona,⁴ i quali, non essendo soddisfatti del termine διαθήκη (testamento) usato dai Settanta, in molti passi hanno messo συνθήκη (alleanza).⁵ La preferenza di Girolamo per questa nuova scelta può essere giustificata dal fatto che egli, da buon latinista, sapeva che il termine *testamentum* aveva una precisa connotazione giuridica derivante dal diritto romano, che poco si adattava ai colti lettori latini della Bibbia. Ecco allora che nel *Commento ai Galati*, scritto verso il 386, egli esprime chiaramente qual è la sua traduzione di *b^erit*: «Volendo confrontare con attenzione il testo ebraico e le altre edizioni con la traduzione dei Settanta, si vedrà che là dove c'è scritto *testamentum*, in ebraico si dice *b^erit*, che non vuol dire *testamentum* ma *pactum*». ⁶ La sua posizione è netta, ed egli la riprende nelle *Hebraicae Quaestiones* del 392: «Bisogna osservare che dove nella Bibbia greca leggiamo "testamento", in ebraico c'è *b^erit*, che significa *foedus* o *pactum*». ⁷ Così, Girolamo alla fine del IV secolo non ha nessuna esitazione nell'abbandonare il termine *testamentum* della Vetus, ritenendo più corretto tradurre *b^erit* con *foedus* (alleanza) o *pactum* (patto). Nel tradurre il libro di Geremia, giunto al passo che contiene il celebre annuncio della «nuova *b^erit*» (Ger 31,31-34), Girolamo usa prima *foedus* (v. 31) e poi *pactum* (vv. 32.33), mai *testamentum*. Anche per Gen 9,9-17, che parla del

³ Sull'attività biblica di Girolamo, cf. J. GRIBOMONT, «Girolamo», in A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato 1978, III, 203-224. Non si sa esattamente per quale motivo Damaso volle una nuova traduzione della Bibbia latina. Certamente allora a Roma, anche dietro l'esempio di Girolamo stesso, ci fu un risveglio di interesse per la Bibbia ebraica, con l'esigenza di avere una traduzione più vicina alla *Hebraica veritas*.

⁴ Girolamo «aveva una certa familiarità con l'ebraico, ma senza l'aiuto delle versioni di Aquila e di Simmaco certamente non sarebbe stato in grado di affrontare da solo le sue difficoltà» (GRIBOMONT, «Girolamo», 214).

⁵ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 86s.

⁶ *In Galatas* 3,15 (PL 26,364D): «Si quis diligenter Hebraea volumina et ceteras editiones cum Septuaginta interpretum translatione contulerit, inveniet ubi testamentum scriptum est, non testamentum sonare, sed pactum, quod Hebraeo sermone dicitur berith».

⁷ *Hebraicae Quaestiones in Gen* 17,3-5 (CCL 72,21,24-26): «Notandum quod ubicumque in Graeco testamentum legimus, ibi in Hebraeo sermone sit foedus sive pactum, id est berith».

nuovo ordine stabilito da Dio dopo il diluvio, Girolamo usa *pactum* e *foedus*: «Ecce ego statuam pactum meum vobiscum» (Gen 9,10.11). Infatti, se è vero che «il verbo *statuam* sembra parlare di unilateralità della disposizione, la parola *pactum*, interpretata inizialmente nel senso generale della lingua latina, risolve il dubbio nella direzione della bilateralità [...]; il patto è una decisione presa congiuntamente da Dio e dall'uomo su offerta di Dio».⁸ Si tratta però di una bilateralità non paritaria, perché l'iniziativa è solo di Dio. Più oltre, Girolamo utilizza il termine *foedus* in rapporto al *signum* dell'arcobaleno (Gen 9,12.17). Anche qui l'iniziativa è di Dio, che dà questo segno. Nello stesso brano biblico Girolamo usa il verbo *recordor*: «Et recordabor foederis mei vobiscum» (v. 15); «Et recordabor foederis sempiterni, quod pactum est inter Deum et omnem animam viventem» (v. 16). Il verbo *recordor* è importante in questo contesto (cf. Es 6,5: «Et recordatus sum pacti mei»). Tuttavia nel Sal 104(105),8s Girolamo non ha cambiato il testo della Vetus,⁹ lasciando *testamentum*: «Memor fuit in saeculum testamenti sui [...] et iuramenti sui».¹⁰ L'alleanza di Dio con Abramo è descritta come «stipulare un patto»: «Pepigit Dominus foedus cum Abram» (Gen 15,18). *Pepigit*, da *pango*, è un termine tecnico del diritto romano. La circoncisione diventa un *signum foederis* (Gen 17,11), cioè del *pactum* (Gen 17,4.7.9.10). «Ancora una volta, a prima vista, si legge una disposizione unilaterale del verbo (Gen 17,2: *ponamque foedus*; Gen 17,7: *statuam pactum*). Ma i sostantivi sono posti per indicare entrambe le parti».¹¹

Tuttavia, nel successivo *Commento a Geremia*, scritto negli anni 415-419, e rimasto incompiuto a causa della morte dell'autore, Girolamo sembra ritrattare la sua posizione, riprendendo il termine *testa-*

⁸ C. BECKER, «„Bund“ in der Vulgata aus rechtshistorischer Sicht», *Vulgata in Dialogue* 3(2019), 1-12, qui 6. Riprendo questo studio di C. Becker perché è spesso menzionato da H. Schlange-Schöningh nel suo contributo in *Covenant*, sopra citato.

⁹ Girolamo fece a Roma una prima revisione del Salterio, e poi a Cesarea conobbe la *Esapla* di Origene e iniziò a farla conoscere nel mondo latino. La sua versione del Salterio dall'ebraico però non è riuscita a soppiantarne l'uso liturgico basato sulla Vetus (cf. GRIBOMONT, «Girolamo», 212-216).

¹⁰ Sarebbe interessante vedere come nella Bibbia ebraica i verbi del patto עָבַר (entrare), שָׁמַר (osservare) e זָכַר (ricordare) hanno altri oggetti in parallelismo con בְּרִית, quali giuramento, decreto, promessa, precetto, grazia (cf. Dt 29,11.13; Sal 25,10; 50,16s; 78,10; 89,4.35; 103,18; 105,8-10; 106,45; 132,12). Cf. Ez 16,8 (CEI): «Ti feci un giuramento e strinsi alleanza con te – oracolo del Signore Dio – e divenisti mia». Vulgata: «Et iuravi tibi et ingressus sum pactum tecum, ait Dominus Deus, et facta es mihi». In Ezechiele, אָלָה (giuramento) e בְּרִית sono spesso associati: Ez 16,59; 17,13.16.18.19.

¹¹ BECKER, «„Bund“ in der Vulgata», 7.

mentum a fianco di *pactum*, come se fossero sinonimi.¹² Per chiarezza riportiamo il testo di Ger 31(38^{LXX}),31-34, mettendo tra parentesi in corsivo le aggiunte fatte da Girolamo:

Ecce dies veniunt, dicit dominus, et feriam (*sive disponam*) domui Israhel et domui Iuda pactum (*sive testamentum*) novum, non secundum pactum (*sive testamentum*) quod pepigi cum patribus vestris in die, quando adprehendi manum eorum, ut educerem eis de terra Aegypti, pactum (*sive testamentum*), quod irritum fecerunt; et ego dominatus sum eorum (*sive ego neglexi eos*), dicit dominus. Et hoc erit pactum (*sive testamentum*), quod feriam cum domo Israhel post dies illos, dicit dominus: dabo legem meam in visceribus (*sive in mente*) eorum et in corde eorum scribam eam et ero eis in deum, et ipsi erunt mihi in populum.¹³

Ci chiediamo: perché questa ripresa del termine *testamentum* che era stato precedentemente abbandonato? Già nella revisione latina dei vangeli (verso il 380) Girolamo non se l'era sentita di modificare le parole dell'istituzione eucaristica, lasciando *novum testamentum* come traduzione di *καινή διαθήκη*, espressione ormai consacrata dall'uso liturgico. Così è possibile che nel commentare Ger 31,31, dove compare proprio l'espressione *διαθήκη καινή*, Girolamo sia stato influenzato dalle parole usate da Gesù nell'ultima cena; e poiché la profezia di Geremia era letta senz'altro alla luce della sua realizzazione in Cristo, egli ha pensato bene di riprendere un termine così importante come *testamentum*, che diventa significativo soprattutto in riferimento alla morte imminente del testatore, cioè di Cristo, significata nelle parole dell'istituzione.¹⁴ Girolamo, tuttavia, pur riprendendo il termine *testamentum*, cerca di interpretarlo nel senso di *pactum*: «Se abbiamo messo *pactum* invece di *testamentum*, è per fedeltà al testo ebraico, sebbene anche *testamentum* sia giustamente chiamato *pactum*, perché in esso sono contenute la volontà e l'attestazione di coloro che entrano in un patto».¹⁵

¹² Do atto a Marafioti di aver colto un'evoluzione, o forse un ripensamento e comunque un'esitazione nella posizione di Girolamo (MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 78s).

¹³ GIROLAMO, *In Hieremiam* 6,26 (CCL 74,318).

¹⁴ Mi sorprende che Becker interpreti il *testamentum* delle parole di istituzione nel senso di «testimonianza», come se leggesse *testimonium*: «Nun spricht die Vulgata nicht von *pactum* oder *foedus*, sondern von *testamentum*, von einem Zeugnis. Jesus stellt den Kelch als den neuen Bund (das neue Zeugnis) in seinem Blute dar» (BECKER, «„Bund“ in der Vulgata», 7).

¹⁵ GIROLAMO, *In Hieremiam* 6,26 (CCL 74,319): «Quod autem “pactum” pro “testamento” ponimus, Hebraicae veritatis est, licet et testamentum recte pactum appellatur, quia voluntas in eo atque testatio eorum, qui pactum ineunt, continetur».

Questa spiegazione appare un po' forzata, perché se è vero che in un *pactum* sono presenti entrambe le volontà dei contraenti, in un *testamentum* prevale la volontà del testatore, e quindi è chiaro che testamento e patto non sono la stessa cosa. Possiamo dire, infatti, che «il patto è un accordo bilaterale, che esprime la volontà di due persone, mentre il testamento è un atto unilaterale, in cui il testatore precisa in modo autonomo la sua volontà per disporre delle proprie cose»,¹⁶ e lo fa in favore di certe persone e a certe condizioni da lui stesso stabilite. Il testatore potrebbe eventualmente modificare il suo testamento, sia nel contenuto sia nei destinatari, ma solo lui può farlo, non il beneficiario.

Le esitazioni di Girolamo nell'abbandonare il termine *testamentum* sono testimoniate in una sua lettera del 404 ad Agostino, dove cita Ger 31,31-32 usando *testamentum* e non *pactum*.¹⁷ E nel commentare il passo, Girolamo usa solo *testamentum*: «Osserva che cosa dice [Geremia], e cioè come formuli la promessa di un testamento nuovo non per il popolo dei gentili, con il quale precedentemente non aveva fatto testamento, ma per il popolo dei Giudei, al quale aveva dato la legge per mezzo di Mosè». ¹⁸ Anche nel *Commento a Isaia* del 408-409, Girolamo riporta la profezia di Geremia usando prima *foedus* e *pactum*, ma poi per due volte riprende *testamentum*.¹⁹

In definitiva, Girolamo, pur avendo tradotto *b^erit* con *foedus* e *pactum*, non se la sente di lasciare da parte *testamentum*, riconoscendo la ricchezza semantica connessa con quest'ultimo termine. Infatti, *testamentum* richiama l'idea di eredità, in un contesto di paternità e di figliolanza,²⁰ concetti che la Bibbia spesso associa a quelli di giuramento e promessa, al punto che *testamento* e *giuramento* sono messi in parallelo.²¹ Ora i concetti di eredità e figliolanza mancano del tutto nella nozione di alleanza,²² la quale implica piuttosto le idee di legge, nor-

¹⁶ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 78.

¹⁷ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 79.

¹⁸ GIROLAMO, *Ep.* 75,14 (CSEL 34,306): «Observa, quid dicat, quod non populo gentilium, cum quo ante non fecerat testamentum, sed populo Iudaeorum, cui legem dederat per Moysen, testamentum novum repromittat».

¹⁹ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 79.

²⁰ Cf. Mt 21,38: «Ma quei vignaioli, visto il figlio, dissero tra sé: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo, e avremo noi l'eredità». In Lc 15,12-13 l'eredità lasciata ai figli è chiamata «sostanza» (οὐσία) o «mantenimento» (βίος).

²¹ Cf., per esempio, in Lc 1,72 il parallelismo tra διαθήκης e ὄρκον: μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ, ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν. Così in Lc 1,54 il μνησθῆναι ἐλέους equivarrebbe a dire μνησθῆναι διαθήκης αὐτοῦ.

²² MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 100-106.

ma, decreto. Anche i verbi che accompagnano i due termini sono diversi: si dispone un testamento, mentre si stipula, si stringe o si rompe un'alleanza. In definitiva, per Girolamo i termini *foedus/pactum* e *testamentum* sono entrambi necessari per esprimere la ricchezza semantica della *b^erit* ebraica.

2. AGOSTINO E IL *NOVUM TESTAMENTUM*

Passando al contributo patristico di M. Meiser, vi trovo alcuni riferimenti ad Agostino e al suo modo di intendere il rapporto tra i due testamenti.²³ Ma nel paragrafo dedicato alla recezione patristica di Ger 38[31TM e Vulgata], 31-34, Meiser ignora completamente l'apporto proprio di Agostino.²⁴ Vorrei allora colmare questa lacuna partendo dal lavoro che uno studioso italiano ha fatto precisamente su quel passo di Geremia.²⁵ Il testo geremiano annuncia una nuova *b^erit*, nuova perché scritta non più su tavole di pietra ma nel cuore (Ger 31,31-34). L'espressione «nuova *b^erit*» è un *unicum* in tutto l'AT²⁶ ed è tradotta dai Settanta con διαθήκην καινήν. Ora è proprio sotto questa forma che la si ritrova nel NT, non solo nella citazione di Eb 8,8-13, ma nel contesto altamente significativo dell'ultima cena, secondo la tradizione paolina e lucana (1Cor 11,25; Lc 22,20).²⁷ È certamente a partire dal contesto eucaristico che quella profezia di Geremia «è stata sempre al centro dell'attenzione della Chiesa e dei cristiani di tutti i tempi. Costituisce infatti il punto di partenza per comprendere il mistero di Cristo, e il riferimento obbligato per l'autocomprensione della Chiesa in relazione all'antico Israele, in un rapporto dinamico di continuità e novità».²⁸

²³ M. MEISER, «Covenant in the Early Church Writings», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 541-569.

²⁴ MEISER, «Covenant in the Early Church Writings», 562s.

²⁵ D. MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1995.

²⁶ Il profeta Ezechiele, una ventina di anni dopo, riprenderà il tema geremiano, parlando però non di «nuova *b^erit*», ma di «*b^erit* eterna» (Ez 16,60). Su questo, cf. MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 47-57.

²⁷ Mt 26,28 e Mc 14,24 hanno «il sangue mio della διαθήκη», senza «nuova». Cf. il contributo di C.A. EBERHART, «Between “My Blood of the Covenant” and the “New Covenant in My Blood”. Origins, Meanings, Ramifications», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 361-429. Il termine διαθήκη non compare più nei sinottici se non in Lc 1,72 come «διαθήκη santa».

²⁸ MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 21. Tuttavia pare che questa pericope non abbia avuto nessun impatto nei cosiddetti apocrifi del Nuovo Testamento (T.

Ora, su quella pericope sant'Agostino «ha meditato a lungo, quasi tutta la vita».²⁹ Come la legge nella sua Bibbia latina? Egli «sa che le lingue bibliche sono l'ebraico e il greco, e insiste perché siano conosciute, anche se personalmente egli non sapeva quasi nulla di ebraico e solo tardi riuscì ad avere una sufficiente padronanza del greco, almeno di quello biblico».³⁰ Perciò non meraviglia che non lo si veda spesso impegnato in questioni filologiche.³¹ Egli cita il testo latino di Ger 31,31-34 con numerose piccole varianti,³² ma – a differenza di Girolamo – non si pone mai il problema del soggiacente testo ebraico e, seguendo la *Vetus latina*, usa sempre *testamentum novum*.³³ Ciò suppone che ci sia un *testamentum vetus*. A tale proposito, Agostino osserva come *vetus testamentum* abbia due significati: il primo, quello più comune, riguarda i libri che contengono la Legge, i profeti e gli altri scritti; mentre il secondo, proprio di san Paolo, riguarda l'economia del Sinai, contrapposta alla nuova economia (Gal 4,21-26). Perciò egli preferirebbe chiamare le Scritture *vetus instrumentum* e l'economia antica *vetus testamentum*.³⁴ Se infatti per la Chiesa l'economia antica – il *vetus testamentum* – è terminata (contro i giudaizzanti che volevano mantenerla), il *vetus instrumentum* – cioè le antiche Scritture – è conservato (contro marcioniti e gnostici che volevano eliminarlo), perché

NICKLAS, «The Covenant in Christian Apocrypha. Fragmentary Evidence of a Spectrum of Ideas», in EBERHART – KRAUS [edd.], *Covenant*, 571-584).

²⁹ MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 27.

³⁰ MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 266.

³¹ Tuttavia egli ricorre qualche volta al testo greco per spiegare il significato di alcuni termini. Infatti nel *De doctrina christiana* «Agostino si serve del greco per la giusta comprensione di Rm 3,15; 1Cor 1,25; 1Ts 3,7; Sal 138,15; Sap 4,3. E proprio da una preoccupazione simile sono nate quelle due opere singolari che sono le *Locutiones in Heptateuchum* e le *Quaestiones in Heptateuchum*, in cui si discutono singole lezioni per spiegare i termini inusitati e rari, dal confronto col greco e con altri modi di tradurre» (MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 178).

³² Sulle varianti di Ger 31,31-34 in Agostino e nei Padri latini, cf. MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 146-164. Agostino era a conoscenza delle diverse traduzioni latine esistenti ai suoi tempi e non mancò di manifestare «il suo disagio di fronte alle tante traduzioni differenti l'una dall'altra» (*ivi*, 172).

³³ Agostino fu a conoscenza del progetto di revisione/traduzione della Bibbia attuato da Girolamo, e in un primo tempo se ne mostrò perplesso, data la sua venerazione per la traduzione dei Settanta, ma in seguito accettò e utilizzò la versione di Girolamo (MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 177, nota 53). Cf. *ivi*, 227s; ID., «*Testamentum-Diatheke*», 86.

³⁴ MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 32. Le Scritture sono chiamate *instrumentum* già in Tertulliano, *Apologetico* 18,1. Nella mia esposizione, uso le maiuscole per indicare le Scritture (Antico e Nuovo Testamento), mentre per indicare le due economie mantengo le minuscole.

annuncia Cristo e il suo mistero di salvezza.³⁵ Nella sua connotazione giuridica, il *testamentum* è un atto con il quale il testatore destina un'eredità a una persona da lui indicata, atto che diventa effettivo solo a certe condizioni e in particolare con la morte del testatore. Tuttavia

Agostino non ignora che a volte nella Bibbia il termine *testamentum* può avere il senso di «patto, alleanza», quando si tratta di una relazione tra due uomini, quasi a indicare una *donatio inter vivos*. Scrive infatti: «Nelle Scritture col termine *testamentum* si indica non solo quella disposizione che non vale se non dopo la morte dei testatori; ma chiamavano testamento ogni patto o accordo (*placitum*). Infatti Labano e Giacobbe fecero un “testamento”, che certamente valeva anche tra vivi. E innumerevoli altri esempi come questo si possono leggere nelle divine Scritture» (*En. in Ps.* 82,6). Agostino ne indicherà alcuni nelle *Locutiones* e nelle *Quaestiones in Heptateuchum*, ma si tratta sempre di accordi tra uomini, non del rapporto tra Dio e l'uomo.³⁶

Tuttavia, nel commento al Salmo 67,19 Agostino riconosce che lì si parla di un «testamento stabilito da Dio tra sé e il popolo» (*testamentum inter se et populum Deo constituyente*).³⁷ Per i traduttori moderni non vi è dubbio che lì Agostino utilizzi la parola *testamentum* nel senso di «alleanza», perché tra Dio e il popolo sembra più giusto parlare di alleanza che non di testamento. Tuttavia Agostino stesso nel suo commento lascia intendere che egli si riferisca proprio a «testamento», quando spiega l'espressione *inter clericos* del Sal 67,14: «Il motivo è questo, perché attraverso il testamento si trasmette l'eredità, che in greco si dice κληρονομία, come l'erede κληρονόμος. Invece κληρος significa sorte, e per la promes-

³⁵ Agostino ebbe a che fare anche con i manichei che, sulla scia di Marcione, rifiutavano l'Antico Testamento come opera del Dio malvagio ed espungevano dal Nuovo Testamento i passi giudicati giudaizzanti. Agostino invece, come tutti i cattolici, difendeva l'unità dei due Testamenti e la loro integralità. Così, «l'intuition devait prendre corps en une théorie savante, qui permit de faire front d'un côté contre les Juifs et de l'autre contre les Gnostiques, en fournissant le moyen de conserver les Écritures et de prendre appuis sur elles tout en se libérant du judaïsme: *gladius bis acutus* comme l'Écriture elle-même» (H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1965, 115; ricordiamo che la prima edizione di *Catholicisme* è del 1938). Cf. sempre dello stesso: *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959. È un peccato che de Lubac non sia mai citato in *Covenant*.

³⁶ MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza*, 31.

³⁷ In *Confessioni* 8,8.19 Agostino si lamenta con Dio «perché non riesco a venire verso la tua volontà e al patto con te (*pactum tecum*)». Gli editori fanno riferimento a Ez 16,8: (qui è Dio che parla al popolo) «et iuravi tibi et ingressus sum pactum tecum» (Vulgata). La Settanta ha εἰσῆλθον ἐν διαθήκῃ μετὰ σου, che nella Vetus doveva essere «et ingressus sum in testamento tecum». Quindi Agostino lì sta citando la Vulgata.

sa di Dio si chiamano “sorti” le parti dell’eredità che sono state distribuite al popolo» (*En. in Ps.* 67,14). Quindi «per Agostino non è affatto strano che il popolo sia destinatario di un testamento, e che poi i singoli membri ricevano la parte di eredità che è stata loro assegnata».³⁸

Tornando a Ger 31,31-34, per Agostino non è necessario applicarvi i vari livelli di lettura, quello storico e quello tipologico-allegorico, perché, essendo un testo profetico, va preso alla lettera.³⁹ L’oracolo parla di due testamenti, quello sancito al Sinai con il dono della Legge, scritta su tavole di pietra, e quello «nuovo», scritto nel cuore. In che cosa consista questa novità, il profeta non lo dice, ma può essere ricavato da altri passi della Bibbia, e comunque solo con la venuta di Cristo quella profezia rivela tutto il suo valore. Il riferimento a Cristo non fa violenza al testo di Geremia e neppure all’intenzione dell’autore.⁴⁰ La centralità cristologica del testamento nuovo è bene messa in rilievo da Agostino sviluppando il tema del «testatore», che è Cristo stesso: «In questo testamento nuovo, dunque, per il sangue del testatore, dopo che è stato distrutto il documento del padre [Adamo], l’uomo, a motivo della nuova nascita, comincia a non essere ostacolato dai debiti paterni, ai quali era stato vincolato per nascita».⁴¹

3. GIUSTINO E LA διαθήκη COME TITOLO CRISTOLOGICO

Lasciando Agostino e andando a ritroso nel tempo, troviamo Giustino, a cui è dedicato il contributo di J. Ulrich.⁴² Giustino nel suo *Dialogo con Trifone* utilizza la Bibbia greca detta dei Settanta, realizzata in Egitto nel III sec. a.C., ma conosce anche le nuove versioni greche, senza però mai nominarne gli autori, che chiama «i vostri maestri».⁴³ Adottando ampiamente il termine *Bund* (alleanza), Ulrich dà per scontato che Giustino scrivendo διαθήκη intendesse «alleanza», e non piut-

³⁸ MARAFIOTI, *Sant’Agostino e la Nuova Alleanza*, 31-32.

³⁹ Sull’esegesi di Agostino in generale, cf. MARAFIOTI, *Sant’Agostino e la Nuova Alleanza*, 259-315.

⁴⁰ Cf. MARAFIOTI, *Sant’Agostino e la Nuova Alleanza*, 311-315.

⁴¹ AGOSTINO, *Contra Iulianum* 6,25,82: «In hoc igitur testamento novo per sanguinem testatoris, deleto paterno chirographo, incipit homo paternis debitis non esse obnoxius renascendo, quibus nascendo fuerat obligatus» (citato da MARAFIOTI, *Sant’Agostino e la Nuova Alleanza*, 241).

⁴² J. ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 541-569.

⁴³ *Dial.* 68,7; 71,1. Riguardo alla Settanta, Giustino, come tutti i Padri della Chiesa, la consideravano ispirata e canonica.

tosto «disposizione» o «testamento».⁴⁴ Ora è proprio questo il problema. Non si tratta qui di discutere se la parola ebraica *b^erit* possa essere tradotta con «patto» o «alleanza» – lasciamo questo agli esegeti⁴⁵ – ma di vedere che cosa i Settanta abbiano inteso significare traducendo *b^erit* con διαθήκη e se Giustino li abbia seguiti.⁴⁶ È un problema di lingua greca. Se infatti i Settanta avessero capito *b^erit* come «alleanza», avrebbero a disposizione in greco il comodo termine συνθήκη, e invece hanno usato διαθήκη, e dunque la loro scelta è stata consapevole. Quindi, secondo D. Marafioti, tradurre διαθήκη con «alleanza» sarebbe una distorsione della lingua di Platone e Aristotele, perché attribuirebbe a quel termine un significato improprio. Ora è proprio questo che fanno gli studiosi moderni, usando «acrobazie ermeneutiche e tentativi poco convincenti di chi si è messo in una situazione insostenibile».⁴⁷ È assodato che nessun greco di allora leggendo διαθήκη avrebbe inteso «alleanza», al punto che «non esiste un solo caso certo in cui διαθήκη nel greco normale significhi “patto”, mentre tutte le testimonianze riportano sempre a “disposizione, ordinamento, testamento”».⁴⁸

Tornando a Giustino, nel *Dialogo con Trifone* egli non spiega mai il significato del termine διαθήκη, dandone per scontata la comprensione nel senso di «disposizione in favore di», o «testamento», non di «alleanza». Anche il suo interlocutore, il rabbino Trifone, usa quel termine senza problemi, come lo trova nella Bibbia greca. Probabilmente Trifone conosceva l'ebraico, ma né lui né Giustino ricorrono mai all'ebraico per chiarire un termine greco.⁴⁹ Ulrich nel suo studio individua

⁴⁴ Anche K. FINSTERBUSCH, «The New Covenant for Israel in Jeremiah», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 110, dà per scontato che la διαθήκη dei Settanta significhi «alleanza».

⁴⁵ Cf. S. KREUZER, «Background and Origin of Covenant Theology in the Hebrew Bible/Old Testament», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 13-39.

⁴⁶ Qui non posso non rimandare al già citato contributo di M. RÖSEL (cf. *supra*, nota 2).

⁴⁷ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 86.

⁴⁸ MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 86. Marafioti confuta egregiamente l'unico passo del greco classico al quale si appoggiano i sostenitori dell'uso di διαθήκη nel significato di «patto». Si tratta di ARISTOFANE, *Gli uccelli* 439, dove διαθήκη secondo i traduttori equivarrebbe a «patto». In realtà, spiega Marafioti, si tratta di una battuta ironica, dove i due ateniesi in fuga, prima di essere accolti, è tanto il bene (!) che li aspetta, che dovrebbero sottoscrivere – sottinteso non una συνθήκη, cioè un *patto* – ma una διαθήκη, cioè un *testamento*! Cf. MARAFIOTI, «*Testamentum-Diatheke*», 84-86. Rösel tocca appena questo punto, ma adottando l'interpretazione comune (p. 237).

⁴⁹ Solo per Is 7,14 Giustino ricorda che i rabbini non accettavano la traduzione dei Settanta, che avevano messo παρθένης, «vergine», ma adottavano quella di Aquila, che aveva tradotto con νεᾶνις, «fanciulla» (*Dial.* 67,1; 71,3).

le ricorrenze di διαθήκη in tre sezioni: (I) nel discorso sulla circoncisione e sull'osservanza della Legge (*Dial.* 10,1–12,3); (II) nel dibattito sulla nascita verginale (*Dial.* 67,9s); (III) nel discorso sui proseliti (*Dial.* 121,1–123,9). Anzitutto noto con piacere come Ulrich, citando il testo di Giustino, lasci spesso non tradotto il termine διαθήκη, anche se poi nelle sue spiegazioni usa con frequenza *Bund* come equivalente. Qui intendo riprendere le pregevoli analisi di questo studioso, integrandole con mie osservazioni, lasciando però da parte, per quanto è possibile, le considerazioni teologiche e concentrandomi sul significato del termine διαθήκη così come lo si ricava dal contesto.

In *Dial.* 10,3–4 è il rabbino Trifone a parlare. Riferendosi a Gen 17, egli sottolinea il fatto che Dio ha posto la circoncisione «come segno della διαθήκης» (ἐν σημείῳ διαθήκης), e questo segno è necessario per appartenere alla discendenza di Abramo, al punto che la sua omissione comporta l'eliminazione dal popolo, cioè la pena di morte; quindi Trifone si chiede come possano i cristiani sperare di ottenere qualcosa da Dio se disprezzano «questa διαθήκη» e ciò che essa comporta, cioè l'osservanza della Legge. Trifone pone quindi sullo stesso piano διαθήκη e νόμος: non osservare la διαθήκη significa non osservare la Legge.⁵⁰ Come la Legge è data da Dio, così la διαθήκη è una disposizione divina, con la quale Dio intende legare a sé il popolo, il quale, se vuole beneficiare delle promesse divine, è tenuto a osservare tale disposizione, cioè la Legge. In questo contesto, tradurre διαθήκη con «alleanza» non rende adeguatamente il rapporto asimmetrico tra i due partner.

A Trifone, Giustino risponde affermando che la fede dei cristiani nell'unico Dio è la stessa di quella degli ebrei, ma diversa è la speranza (*Dial.* 11,1): infatti la speranza dei cristiani non è più nella legge mosaica, ma in Cristo, «il quale ci è stato dato come legge eterna e ultima, e come διαθήκη degna di fede (πιστή),⁵¹ dopo la quale non c'è né legge, né comandamento, né precetto» (*Dial.* 11,2). Qui Giustino argomenta in due modi: prima con un ragionamento logico, poi con la prova tratta dalle stesse Scritture giudaiche. Il ragionamento logico è questo: «Una legge istituita contro una legge annulla quella precedente e pari-

⁵⁰ Questa identificazione è suggerita forse da Es 24,7 (non citato da Giustino), dove «il libro del testamento (τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης)» sembra indicare la Legge.

⁵¹ L'aggettivo πιστός nel senso di «degnò di fede» è molto presente nel NT, in particolare applicato a Dio (1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18) e a Cristo (1Ts 5,24; 2Ts 3,3; Eb 2,17; 3,2; 10,23; Ap 1,5; 3,14; 10,11).

menti un testamento (διαθήκη) fatto posteriormente lascia senza effetto il primo» (*Dial.* 11,2). Se questo ragionamento vale nelle istituzioni umane, non è un arbitrio dei cristiani applicarlo al giudaismo, dato che lo si ricava dalle stesse sacre Scritture ammesse dai giudei:

Ora ho letto [nelle Scritture] che ci sarà una legge definitiva e un testamento (διαθήκη) superiore a tutti, il quale ora deve essere osservato da tutti gli uomini che vogliono partecipare all'eredità di Dio. Così, la legge data sull'Orb è ormai vecchia ed è solo vostra; questa invece è di tutti, indistintamente (*Dial.* 11,2).

Il concetto di «partecipare all'eredità» fa capire che la διαθήκη è un testamento, perché si eredita in forza di un testamento, non di un'alleanza. Inoltre Giustino dice chiaramente che questa nuova διαθήκη è Cristo stesso, concetto che svilupperà in *Dial.* 122s. A conferma di quanto detto, Giustino cita poi per intero i passi profetici che annunciano la nuova legge e la nuova διαθήκη. In Is 51,4s Dio invita il popolo e i suoi re a prestare attenzione, perché, dice, «da me uscirà una legge e il mio giudizio come luce delle genti; si avvicina rapidamente la mia giustizia e verrà fuori la mia salvezza, e nel mio braccio le genti metteranno la loro speranza» (*Dial.* 11,3). Per Giustino è chiaro che questo non è un richiamo alla legge mosaica, ma è l'annuncio di una legge nuova, nella quale spereranno tutte le genti. Osserva Ulrich che da Is 51,4 emerge l'«identificazione di νόμος e διαθήκη»,⁵² e che il concetto di «legge nuova», che in Is 51,4 era solo implicito, appare esplicitamente nel successivo passo di Ger 31(38^{LXX}),31-32, che parla della «nuova διαθήκη», diversa da quella stabilita all'uscita dall'Egitto (*Dial.* 11,3).⁵³ Giustino conclude che questa «nuova legge» e questa «nuova διαθήκη, luce delle genti», sono «lo stesso crocifisso Gesù Cristo», «la speranza di coloro che da tutte le genti aspettano i beni promessi da Dio» (*Dial.* 11,4). Anche in questo passo, la vicinanza di termini come «legge» e «beni promessi» fa capire che διαθήκη indica non tanto un'alleanza, ma una «disposizione divina» in vista della salvezza, non solo dei giudei,

⁵² ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 595.

⁵³ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 595 osserva che Giustino omette la frase οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, che si trova nella Settanta all'inizio di Ger 31,32. In questo modo il testo di Geremia può essere interpretato nel senso che la nuova διαθήκη sostituisce quella vecchia. In effetti, subito dopo Giustino dirà che «siamo noi il vero Israele, quello spirituale» (*Dial.* 12,5).

ma di tutti i popoli. Anche qui, come più sopra, Giustino afferma che la nuova διαθήκη è Cristo stesso e in lui va posta la speranza.

Giustino prosegue poi con una *retorsio*⁵⁴ rivoltando l'accusa rivolta contro i cristiani di disprezzare la parola di Dio, perché ora sono i giudei che la disprezzano. Interessante è la citazione di Is 55,3-5, dove compare l'espressione «testamento eterno» (διαθήκην αἰώνιον) in contrapposizione alla Legge, che è provvisoria, e in parallelo con «le promesse (ῥσῖα) degne di fede (πιστά) fatte a Davide» (*Dial.* 12,1), da cui si ricava che *testamento* e *promessa* sono quasi sinonimi. Ma se la nuova διαθήκη è Cristo, disprezzarla significa disprezzare Cristo stesso, «il legislatore (νομοθέτης) che è tra voi, ma non lo vedete» (*Dial.* 12,2). E conclude Giustino: «Questa stessa legge voi l'avete disonorata e non avete tenuto in nessun conto la sua nuova santa διαθήκη, e neppure ora l'accogliete né vi pentite della vostra cattiva condotta» (*Dial.* 12,2). C'è qui un riferimento sia al rifiuto di Cristo da parte dei giudei di allora, sia al rifiuto del vangelo da parte dei giudei contemporanei di Giustino.

Il tema del raffronto tra i due testamenti ritorna in *Dial.* 67,9s. Qui è Giustino che pone le domande al rabbino Trifone: «Le Scritture non hanno forse parimenti predetto che Dio aveva promesso di disporre una nuova διαθήκη, distinta da quella sul monte Oreb?» (*Dial.* 67,9). Notiamo in greco il gioco di parole per formare la figura etimologica «disporre una disposizione» (διαθήκην διαθήσθαι). In *Dial.* 67,9 vi è un problema di interpretazione là dove Giustino dice che Dio disporrà una nuova διαθήκη παρά τὴν ἐν ὄρει Χωρήβ: come tradurre παρά? La nuova διαθήκη sarà *oltre* quella conclusa sul monte Oreb oppure *accanto* ad essa? È chiaro che la prima traduzione implica l'abolizione dell'antica διαθήκη e la sua sostituzione con la nuova, mentre la seconda suona più come una giustapposizione complementare. Questa seconda è la posizione di Ulrich e questo sarebbe «uno dei pochissimi punti del dialogo che potrebbe essere interpretato nel senso di complementarità».⁵⁵ Ma, a mio avviso, il pensiero di Giustino non è cambiato rispetto a *Dial.* 11,2.

Giustino prosegue poi con alcune domande retoriche: «L'antica διαθήκη non fu forse disposta ai vostri padri con timore e tremore, al punto che essi non erano più in grado di sentire la voce di Dio?»

⁵⁴ L'uso della *retorsio* in Giustino, qui e successivamente, è messo bene in evidenza da ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 596.

⁵⁵ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 599.

(*Dial.* 67,9). Qui troviamo l'espressione διαθήκην διατάσσειν, dove διατάσσειν è termine tecnico per «lasciare una disposizione testamentaria», «lasciare un testamento». E Giustino conclude:

Dio promise che ci sarebbe stata un'altra διαθήκη, non come quella che fu disposta precedentemente, ma disse loro che essa sarebbe stata disposta senza timore, tremore e folgori, e che avrebbe mostrato quali sono per Dio l'ordinamento e l'opera eterna conveniente a tutto il genere umano, e che cosa invece era stato prescritto come conveniente alla durezza di cuore del vostro popolo, come dice chiaramente per mezzo dei profeti (*Dial.* 67,10).

In *Dial.* 122s Giustino deve rispondere all'obiezione fatta da Trifone circa le profezie sulla salvezza dei gentili: questi «gentili», sostiene Trifone, sarebbero i proseliti, cioè quei pagani che hanno aderito all'ebraismo osservando la legge mosaica, e non i cristiani, che non osservano quella legge. Torna qui la questione della διαθήκη. Per Giustino essa si identifica con Cristo, sulla base di Is 49,8, dove Dio dice al suo servo: «Ti ho stabilito come διαθήκη delle genti per ristabilire la terra ed ereditare come eredità i luoghi deserti». E Giustino commenta:

Qual è dunque l'eredità del Cristo? Non sono forse le genti? Qual è la διαθήκη di Dio? Non è forse il Cristo? Come dice anche in un altro passo: «Figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato; chiedimelo, e ti darò le genti come tua eredità e come tuo possesso i confini della terra» (Is 14,1) (*Dial.* 122,6).

Giustino legge Is 14,1 come una dichiarazione testamentaria, nella quale Dio lascia le genti in eredità al Figlio, e conclude affermando che la διαθήκη è Cristo stesso, chiamato più avanti «διαθήκη degna di fede (πιστή)», come in 11,2. In *Dial.* 122,6 Giustino riassume la discussione con l'aiuto di altre domande retoriche: «Non sono forse i popoli l'eredità del messaggero? E non è forse Cristo la διαθήκη di Dio?». La risposta evidentemente è «sì» entrambe le volte, e «Giustino conclude con i versetti del Sal 2,7s come sintesi dell'evidenza: le nazioni (pagane) saranno date in eredità al Figlio generato da Dio, un annuncio che egli vede compiuto nell'evento di Cristo».⁵⁶ Il termine διαθήκη viene utilizzato nuovamente in *Dial.* 123,4 quando Giustino accusa i proseliti di essere incapaci di «trovare un testamento del Signore degno di fede

⁵⁶ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 603.

(διαθήκην κυρίου πιστήν)». L'espressione διαθήκη πιστή deriva da *Dial.* 11,2, già visto. «Qui come là viene usato come titolo cristologico». ⁵⁷

Nella sua conclusione, Ulrich fa questa bella sintesi, che mi permette di tradurre sostituendo il termine tedesco *Bund* (alleanza) con il termine greco corrispondente:

Nella nuova διαθήκη [Giustino] vede una legge nuova, finale, eterna, annunciata e data, che non avrà più un seguito. Il dono della nuova διαθήκη – interpretato in modo del tutto teocentrico – corrisponde all'eterno disegno di salvezza di Dio, che si è manifestato nel dono temporaneo dell'antica legge a Israele così come nell'annuncio della nuova διαθήκη, e si è compiuto nell'incarnazione e nella croce di Gesù Cristo. Pertanto, Cristo stesso può essere descritto come una nuova διαθήκη e la nuova διαθήκη può diventare un titolo cristologico. ⁵⁸

Credo che Ulrich sarebbe d'accordo con questa mia lettura, tanto più che lui stesso lascia il termine greco διαθήκη non tradotto in questo passo finale: «La “parting of ways” si è manifestata anche nel fatto che non è stato possibile raggiungere alcun consenso o riavvicinamento sulla questione della διαθήκη di Dio con il suo popolo». ⁵⁹

Per concludere, la domanda che mi pongo è questa: dalle analisi precedenti è possibile stabilire quale fosse il senso che Giustino stesso dava al termine διαθήκη? Come dobbiamo tradurlo? Lo intendeva come «alleanza», cioè sinonimo di συνθήκη? L'attenzione ai contesti semantici ci ha mostrato che per Giustino la διαθήκη è collegata quasi sempre con il νόμος, accompagnata dai verbi che indicano «istituire», «disporre», e aventi per oggetto un'eredità e dei beni promessi. In particolare, διαθήκη appare come titolo cristologico. Tutto questo mi fa dire che, scrivendo διαθήκη, Giustino aveva in mente non tanto il concetto di alleanza, quanto quello di disposizione testamentaria, che è il senso proprio di questo termine greco. Per tale motivo ritengo preferibile che nei passi del *Dialogo* dove si parla di διαθήκη, questo termine non debba essere tradotto con «alleanza», come ad esempio ha fat-

⁵⁷ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 604.

⁵⁸ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 604s.

⁵⁹ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 606.

to G. Visonà, ma con «testamento», come ha fatto D. Ruiz Bueno nella sua versione spagnola.⁶⁰

4. LA ΔΙΑΘΗΚΗ NELLA *LETTERA DI BARNABA*

Andando ancora più indietro nel tempo, troviamo la cosiddetta *Lettera di Barnaba*, nella quale il tema della διαθήκη è fondamentale. Infatti questo termine vi ricorre 13 volte. Tuttavia, nel volume che noi stiamo prendendo in esame, *Barnaba* è citato solo di passaggio e sempre in un contesto dove si parla di alleanza. Il giudizio più esteso è quello di Ulrich:

La Lettera di Barnaba va vista come un trattato teologico epistolare, che [diversamente da Giustino] non è interessato a uno scambio di argomenti, ma vuole presentare la dottrina della salvezza acquisita mediante Cristo e cerca di assicurarla in opposizione ad altri cristiani. . Qui si nega al popolo d'Israele e alle sue tradizioni e istituzioni religiose, in modo a volte molto polemico, qualsiasi ruolo nel piano di salvezza, e i patriarchi, Mosè e Davide, vengono rivendicati esclusivamente come annunciatori di Cristo. Nella *Lettera di Barnaba* non si può parlare di una discussione o anche solo di un interesse per gli ebrei o per l'ebraismo; non vi è alcuna controversia sulla corretta interpretazione del patto.⁶¹

Questa presentazione sintetica rispecchia i comuni giudizi negativi su questa lettera, in base al suo supposto anti giudaismo. Tuttavia, a me pare che è possibile fare di *Barnaba* una lettura più aderente al suo contesto proprio a partire dalla categoria di διαθήκη, interpretata però non nel senso di «alleanza», come fanno tutti i traduttori moderni,⁶² ma di testamento, perché questo è, a mio avviso, il senso inteso dall'autore. In un precedente lavoro, ho cercato di provare che la mia adozione del termine «testamento» non è una forzatura del pensiero di *Barnaba*, ma getta una luce nuova su tutta la lettera.⁶³ In effetti, la cate-

⁶⁰ G. VISONÀ (ed.), *S. Giustino, Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano 1988; D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas Griegos (s. II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.

⁶¹ ULRICH, «Diskurse über den Gottesbund im Dialog Justins mit dem Juden Trypho», 588.

⁶² Cf. P. PRIGENT (ed.), *Épître de Barnabé (SC 172)*, Cerf, Paris 1971; F. SCORZA BARCELONA (ed.), *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975; *Lettera di Barnaba*, in E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, Mondadori, Milano 2015, II, 49-175.

⁶³ E. CATTANEO, «Una rilettura della *Lettera di Barnaba* alla luce della categoria “testamento” (διαθήκη)», *Rassegna di Teologia* 61(2020), 575-607.

goria di «testamento» permette all'autore di sottolineare da una parte l'iniziativa di Dio, con le promesse destinate al beneficiario del testamento; dall'altra la mancata corrispondenza dell'uomo, giudeo o gentile che sia. Ma, sostiene *Barnaba*, siccome non è possibile che le promesse di Dio vadano a vuoto, era necessario che ci fosse un Figlio pienamente fedele, costituito erede del testamento nuovo, reso accessibile a tutti mediante la morte volontaria del Figlio stesso.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Per concludere, vorrei proporre alcune considerazioni di carattere più generale, partendo dall'accusa di anti giudaismo che è abitualmente rivolta ai Padri della Chiesa che adottano la teoria della sostituzione. Questa accusa è presente in particolare nel contributo di H. Schlange-Schöningen, che parla di «orientamento anti giudaico della teologia dell'alleanza» («Die anti jüdische Ausrichtung der Bundestheologie»).⁶⁴ Su questo argomento è facile cadere in prospettive anacronistiche, proiettando nel passato problematiche tutte recenti. Anzitutto, vorrei osservare che per i Padri, costantemente fedeli al dato biblico, la διαθήκη o *testamentum* è sempre un'iniziativa di Dio verso il popolo di elezione, è un atto di benevolenza, di grazia, con la quale Dio fa delle promesse, garantite con giuramento, promesse che si attueranno se il popolo si manterrà fedele, cioè osserverà i precetti, i decreti, ossia la Legge. In questo senso il *testamentum* è anche un *pactum* (cf. Girolamo). Il carattere quasi sacramentale della διαθήκη/*testamentum* si ricava dal suo legame con un segno sensibile, quale l'arcobaleno (Gen 9,12), la circoncisione (Gen 17,11), il libro (Es 24,7) e il sangue (Es 24,8), segni che suggellano la volontà divina di salvezza nei riguardi della creazione e soprattutto del popolo.⁶⁵ La profezia di Ger 31,31 sulla «nuova *b'erit*» pone un nuovo problema, come abbiamo visto più sopra. Agostino può essere invocato come quello che meglio ha espresso il rapporto tra la nuova e l'antica *b'erit*, cioè tra i due testamenti, che sono le due economie. Se si ponesse ad Agostino la domanda su che cosa pensare dell'«al-

⁶⁴ SCHLANGE-SCHÖNINGEN, «Der Alte und der Neue Bund bei Hieronymus», 613. Cf. anche le stesse accuse di anti giudaismo in M. ERNST-HABIB, «Covenant as Convivence. The Relevance of Covenantal Theology in Contemporary Theological Discourses», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 664-666.

⁶⁵ Rispetto alla creazione, cf. ERNST-HABIB, «Covenant as Convivence», 666-668; rispetto all'umanità, cf. *ivi*, 669-671.

leanza mai revocata»,⁶⁶ egli risponderebbe che in Cristo l'antico testamento, cioè l'antica economia, non solo non è mai stata revocata, ma è stata pienamente adempiuta nella nuova. Per Agostino, infatti, l'antica economia, essendo profetica, porta di sua natura alla nuova, cioè all'adempimento in Cristo di tutte le promesse, grazie al dono dello Spirito Santo, che è riversato nei cuori e che unisce tutti nell'unico corpo che è la Chiesa. Perciò l'antica economia rimane valida, ma non nel suo significato materiale, bensì in quello spirituale (pneumatico). Altrimenti dovremmo dire che rimangono valide anche la circoncisione, la promessa di una terra e la ricerca di un benessere in questa vita.⁶⁷ Tali cose erano solo figura (*typos*), non la realtà stessa, che è Cristo, ed erano una preparazione in vista di un compimento. La novità del nuovo testamento, cioè della nuova economia, sta nel fatto che il testatore, cioè Dio, ha voluto cambiare, non la finalità, che rimane sempre quella salvifica, ma il destinatario e l'eredità. Il destinatario è cambiato non perché Israele – che rimane sempre il primo erede – sia ora escluso dal nuovo testamento, ma perché ormai anche i gentili, e quindi tutti i popoli, sono inclusi nella stessa eredità. L'eredità è cambiata nel senso che ora Dio promette non più cose terrene e materiali (la terra, la prosperità, la discendenza), bensì soprattutto beni spirituali e duraturi, cioè la vita eterna.

Bisogna tuttavia ammettere che questa posizione teologica, che è poi quella di Paolo e di tutto il Nuovo Testamento, ha finito per produrre un'esegesi troppo spiritualizzante dell'Antico Testamento, come se tutto quello che era detto del popolo di Israele e di Gerusalemme fosse da intendersi come riferito esclusivamente alla Chiesa.⁶⁸ Tale esegesi ec-

⁶⁶ Questa espressione è stata usata per la prima volta da Giovanni Paolo II il 17 novembre 1980 a Magonza ed è stata accolta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 121).

⁶⁷ Sull'importanza della circoncisione in rapporto alla *b'erit*, cf. S. RONIS, «Sons of the Covenant? The Rabbinic Body and the Covenant with God», in EBERHART – KRAUS (edd.), *Covenant*, 625-644.

⁶⁸ Ireneo di Lione è forse uno dei pochi che invitano a prendere alla lettera e non allegoricamente le profezie sul ristabilimento di Israele nella sua terra e in Gerusalemme: «Se alcuni tentano di interpretare tali profezie in senso allegorico non potranno trovarsi d'accordo tra loro su tutti i punti» (*Haer.* 5,35,1); «Nessuna di queste cose si può intendere in senso allegorico» (*Haer.* 5,35,2). La spiritualizzazione dell'AT fu favorita dal fatto che Israele come popolo con le sue istituzioni aveva cessato di esistere dopo la rivolta del 132 d.C. soffocata duramente dai romani. Da quando però nel 1948 è stato ricostituito lo Stato d'Israele, non si possono più leggere le profezie sul ristabilimento di Israele come non pertinenti a quanto è successo nella storia. Comunque sia, l'opinione prevalente in campo cattolico è che il ritorno degli israeliti sulla loro terra sia un evento puramente politico, che non ha alcun significato teologico; «e tuttavia – secondo J. Ratzinger – in senso più lato può essere espressione della fedeltà di Dio al popolo di Israele»

cessivamente spiritualizzante ha creato di fatto nei cristiani del passato una mentalità anti giudaica, che si è espressa in giudizi negativi sul giudaismo, come se fosse una religione tutta formalistica, «carnale» e terrena, dando origine anche a comportamenti discriminatori e persecutori.

Una via di uscita da questa *impasse* la si trova in Agostino stesso, per il quale vecchio e nuovo testamento non sono solo due tappe nella storia della salvezza, ma anche due categorie spirituali, che vanno oltre un determinato tempo storico. Il «vecchio testamento», come categoria spirituale, è infatti caratterizzato dal timore servile, dall'attaccamento alle cose della terra e da quello che Paolo chiama «l'uomo vecchio»; al contrario, il «nuovo testamento», come categoria spirituale, è caratterizzato dall'amore filiale, dal desiderio dei beni celesti e dal cuore nuovo. In questo senso, scrive Agostino, «novum testamentum in vetere latebat, vetus nunc in novo patet»,⁶⁹ cioè nell'antico testamento era nascosto il nuovo, e nel nuovo testamento è manifesto l'antico. E questo significa che

secondo quel nascondimento, le persone carnali – che hanno cioè una comprensione carnale – sia *allora* [= cioè nella vecchia economia] sia *ora* [= cioè nella nuova economia] sono quelle che vivono sotto il giogo del timore penale; secondo invece questa manifestazione, le persone spirituali – che hanno cioè una comprensione spirituale – sia *allora* – ché ad esse che bussavano fu aperta la porta anche dei misteri nascosti – sia *ora* – purché non indaghino con superbia, altrimenti anche ciò che è aperto sarà chiuso per loro – sono state rese libere dal dono dell'amore.⁷⁰

In definitiva, per Agostino ciò che conta è la *caritas*, che rende liberi e che è donata da Dio a tutti gli umili di cuore.

ENRICO CATTANEO
*Docente emerito presso la Pontificia Facoltà Teologica
 dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi, Napoli
 cattanEO.e@gesuiti.it*

(cf. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, «Grazia e chiamata senza pentimento. Osservazioni sul trattato *De Iudaeis*», *Rivista di vita spirituale* 73[2019], 9-40, ripreso in BENEDETTO XVI, *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di E. GUERRIERO – G. GÄNSWEIN, Mondadori, Milano 2023, 67).

⁶⁹ AGOSTINO, *Quaest. in Heptat.*, 1. 2, q. 73.

⁷⁰ AGOSTINO, *De catechiz. rud.* 4,8: «Secundum illam occultationem carnaliter intelligentes carnales, et tunc et nunc, poenali timore subiugati sunt. Secundum hanc autem manifestationem spirituales, et tunc quibus pie pulsantibus etiam occulta patuerunt, et nunc qui non superbe quaerunt, ne etiam aperta claudantur, spiritaliter intelligentes donata caritate liberati sunt».

Parole chiave

Testamentum – Pactum – Diatheke – Girolamo – Agostino – Giustino – Lettera di Barnaba

Keywords

Testamentum – Pactum – Diatheke – Jerome – Augustin – Justin – Epistula Barnabae

Sommario

La nota prende lo spunto dai due contributi riguardanti il tema del «patto» nella Chiesa antica, quello di Jörg Ulrich su Giustino (587-608) e quello di Heinrich Schlange-Schöningen su Girolamo (609-623). Viene qui proposto un percorso a ritroso, che parte da Girolamo, passa ad Agostino per finire con Giustino, non senza un richiamo alla *Lettera di Barnaba*. I LXX avevano tradotto *b^erît* con *diathékē*, reso dai latini con *testamentum*. L'unico che si è preoccupato del termine ebraico è stato Girolamo, il quale ha preferito tradurlo con *pactum*, lasciando però *testamentum* nelle parole di istituzione dell'ultima cena e nella famosa profezia di Ger 31(38^{LXX}),31-33. Per quanto riguarda i Padri greci, in particolare Giustino, è da escludere che essi intendessero *diathékē* (disposizione, testamento) nel senso di *synthékē* (alleanza, patto).

Summary

The note takes its cue from two contributions on the theme of the “Covenant” in the Ancient Church, that of Jörg Ulrich on Justin (587-608) and that of Heinrich Schlange-Schöningen on Jerome (609-623). Here a backward path is proposed, starting from Jerome, passing to Augustine and ending with Justin, not without a reference to the *Letter of Barnabas*. The LXX translated *b^erît* with *diathékē*, rendered by the Latins with *testamentum*. The only one who was concerned with the Hebrew term was Jerome, who preferred to translate it with *pactum*, leaving *testamentum* in the words of institution of the Last Supper and in the famous prophecy of Jer 31,(38^{LXX}),31-33. As regards the Greek Fathers, and in particular Justin, it is to be excluded that they intended *diathékē* (disposition, testament) in the sense of *synthékē* (covenant, pact).

ANDREA LAMONACA

Alberi «falsi amici» della Bibbia: il caso di Susanna (*Sus* 58)

INTRODUZIONE

Lo studio della traduzione delle piante nella Bibbia ha una lunga storia e tradizione,¹ che ha portato a identificare correttamente molte delle specie vegetali citate nella Scrittura. Accanto a piante note in ambito biblico, come ad esempio il cedro del Libano (Gdc 9,15; Sal 29,5) o la palma da datteri (Es 15,27; Sal 92,13), ve ne sono altre meno conosciute, perché poco citate e soggette a dubbi di interpretazione (cf. Is 41,19; 60,13). In alcuni casi vi sono anche problemi di critica testuale che complicano l'identificazione della specie vegetale (cf. Is 44,14). Una delle soluzioni adottate soprattutto in passato è stata di tradurre i termini ebraici o greci con piante conosciute ai lettori, ma questo tipo di traduzione ha portato due conseguenze: la specificazione di nomi europei di piante bibliche non presenti però in Terra Santa;² una variazione dei nomi botanici in funzione della lingua moderna adottata, a causa della diversa capacità dei lettori di riconoscere talune piante. Uno degli esempi più noti avvenuti in passato riguardava l'indicazione dell'erica nelle versioni di lingua inglese per comunicare ai lettori l'immagine delle comuni brughiere anglosassoni.³ Tale tipo di approccio ha avuto l'indubbio vantaggio di facilitare la comprensione dell'immagine biblica ai propri lettori, ma ha portato lo svantaggio di *tradire* il testo originario, fornendo indicazioni fuorvianti. La costituzione di

¹ Per una sintesi storica degli studi sulle piante nella Bibbia cf. L.J. MUSSELMAN, *A Dictionary of Bible Plants*, Cambridge University Press, New York 2012, 3-12.

² M. ZOHARY, *Plants of the Bible. A Complete Handbook*, Cambridge University Press, New York 1982, 13s.

³ W.H. GROSER, *Scripture Natural History. The Trees and Plants Mentioned in the Bible*, The Religious Tract Society, London 1888, I, 60s; H.N. MOLDENKE – A.L. MOLDENKE, *Plants of the Bible*, Ronald Press, New York 1952, 121; MUSSELMAN, *A Dictionary*, 31.

giardini biblici⁴ sin dal passato ha offerto la possibilità di riconoscere le piante della Terra Santa, portando a una conseguente migliore comprensione del testo biblico, tuttavia non ha risolto il problema. Per questo motivo nella Bibbia è possibile ancora oggi imbattersi in alcune traduzioni di piante ben attestate secondo la tradizione, ma che risultano problematiche sulla base delle attuali conoscenze naturalistiche.

Uno dei casi biblici noti si trova nel libro deuterocanonico di Daniele e riguarda la storia di Susanna (Dn 13): questo libro è considerato un'aggiunta dalla tradizione manoscritta ed è chiamato con l'omonimo titolo (*Sus*). Il testo di riferimento segue due versioni differenti: il testo greco antico (OG) e la versione di Teodoziona (TH), ma i termini botanici sono gli stessi in entrambe le versioni.⁵ Tra il testo OG e quello di TH ci sono comunque varie differenze macroscopiche, tra cui quelle che riguardano la lunghezza (la storia di OG è più corta di TH) e il loro inizio: nella OG il testo comincia direttamente presentando i due anziani iniqui, suggerendo una corruzione di tutta la società, cui si contrappone il solo Daniele; mentre nella TH il testo inizia parlando di Susanna, favorendo quindi una visione meno drastica.⁶ Per ulteriori differenze tra le due versioni si rimanda ai testi specifici.⁷

La storia di Susanna è ampiamente nota: accusata di adulterio, la sua salvezza è basata sulla scaltrezza di un giovane Daniele che, separati i due giudici iniqui, li induce nell'errore. La domanda loro posta è basata sul riconoscimento dell'albero sotto cui i due amanti si sarebbero appartati: le differenti risposte fanno ricadere la colpa sugli accusatori, salvando l'incolpevole Susanna. Le proposte attestate in italiano per identificare le due specie arboree dichiarate dagli anziani sono attualmente lentisco (*Pistacia lentiscus* L.) e leccio (*Quercus ilex* L.), due specie tipiche della macchia mediterranea. Mentre l'indicazione del lentisco (*Sus* 54) risulta attestata sia tra gli esegeti⁸ che tra gli studiosi del-

⁴ Z. WŁODARCZYK – A. KAPCZYŃSKA, «Biblical Gardens in Word Culture: Genesis and History», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 32(2019), 835-854.

⁵ A. RAHLFS – R. HANHART, *Septuaginta. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

⁶ O. MUNNICH, «Daniel, Susanna, Bel and the Dragon: Old Greek and Theodotion», in A.G. SALVESEN – T.M. LAW (edd.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford University Press, Oxford 2021, 297s.

⁷ Cf., ad esempio, C.A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 44), Doubleday, Garden City 1977, 78-80.

⁸ Cf. B. MARCONCINI, *Daniele, nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici 28), Figli di San Paolo, Milano 2004, 145; MOORE, *Daniel*, 110.

le piante nella Bibbia,⁹ la traduzione con leccio (*Sus* 58) è meno sicura e alcuni studiosi preferiscono rimanere generici,¹⁰ perché l'indicazione di questa pianta presenta alcune criticità. L'obiettivo del presente contributo è quindi valutare se l'indicazione della pianta di leccio è compatibile con le informazioni dedotte dal testo biblico e con quelle relative al contesto forestale, oppure se si tratta di un «falso amico» che andrebbe evidenziato.

1. CONTESTO BIBLICO

La complessità testuale del libro di Susanna ha portato a sollevare questioni alle quali non si riesce ancora a dare una risposta, manca infatti un consenso tra gli studiosi attorno alle proposte formulate.¹¹ Si preferisce quindi concentrare le analisi sul termine greco utilizzato per indicare la pianta.

Nella storia dell'interpretazione del brano di Susanna, la traduzione letterale delle due specie botaniche è spesso passata in secondo piano perché in genere gli esegeti hanno preferito sottolineare il gioco di parole che si viene a creare tra le piante e il rispettivo verbo che annuncia il giudizio per i due anziani iniqui.¹² Lo studio per identificare le specie vegetali non è stato così approfondito, preferendo mantenere una scelta di tipo esegetico. Anche gli studi da parte di botanici sulle piante nella Bibbia spesso non hanno preso in considerazione il testo di Susanna perché ritenuto un'aggiunta al libro di Daniele.

Il termine greco *πρῖνος* (*Sus* 58) è un *hapax legomenon* della Bibbia, non essendo citato nemmeno nel NT, ma è presente in entrambe

⁹ Cf. M. GRILLI CAIOLA – P.M. GUARRERA – A. TRAVAGLINI, *Le piante nella Bibbia*, Gangemi, Roma 2013, 125; MUSSELMAN, *A Dictionary*, 89.

¹⁰ Cf. J.J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1993, 422; 425; M. RÖSEL, «Daniel, Additions to: Greek», in F. FEDER – M. HENZE (edd.), *The Deuterocanonical Scriptures, 2B: Baruch/Jeremiah, Daniel (Additions), Ecclesiasticus/Ben Sira, Enoch, Esther (Additions), Ezra* (Textual History of the Bible), 3 voll., Brill, Leiden 2019, II, 146.

¹¹ Per approfondire, cf. A.A. DI LELLA, «The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel», in J.J. COLLINS – P.W. FLINT (edd.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, 2 voll., Brill, Leiden 2001, II, 586-607; M. HENZE, «Daniel, Additions to: Textual History of the Additions to Daniel», in FEDER – HENZE (edd.), *The Deuterocanonical Scriptures*, II, 133-142.

¹² COLLINS, *A Commentary*, 434; H. ENGEL, *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung* (OBO 61), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1985, 20-22.

le versioni (OG e TH). I dizionari della LXX danno interpretazioni simili tra loro, ma allo stesso tempo differenti: alcuni specificano il leccio,¹³ ma altri preferiscono rimanere generici, indicando una quercia.¹⁴ I dizionari moderni di greco antico, invece, sulla base delle descrizioni degli autori classici, indicano la possibilità di tradurre con due querce sempreverdi tipiche dell'ambiente mediterraneo: il leccio (*Quercus ilex* L.) oppure la quercia spinosa o coccifera (*Quercus coccifera* L.).¹⁵

Le versioni siriane del testo di Susanna testimoniano altre possibilità di traduzione: si tratta della traslitterazione del termine greco πρῖνον,¹⁶ oppure di un cambio del nome botanico di *Sus* 58.¹⁷ Uno dei due termini indicati è il castagno, che però non è una pianta biblica: come per l'erica, si tratta di un nome europeo che non rispetta la realtà ambientale.¹⁸ Secondo il sistema di nomenclatura botanico, il castagno e la quercia, pur essendo generi diversi, appartengono però alla stessa famiglia (*Fagaceae*): questo significa che hanno dei caratteri botanici in comune. Lo stesso termine che in siriano traduce il castagno, ma con una vocalizzazione differente, può essere inteso anche come il greco πρῖνος.¹⁹ L'altro nome si riferisce al melograno,²⁰ pianta tradizionale e iconica della terra promessa (Dt 8,8): la *lectio difficilior* consente di preferire anche in questo caso il greco.

Per poter scegliere la specie vegetale più idonea al contesto biblico è necessario che il termine botanico sia caratterizzato geograficamente, ma purtroppo il testo non fornisce informazioni adeguate: infatti, la specificazione di Babilonia (TH-*Sus* 1.5) è considerata fittizia, mentre la precisazione del luogo, il giardino del marito della donna (*Sus* 7-8), è troppo vaga. La storia di Susanna si svolge però esclusivamente

¹³ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Leuven 2009, 583; F. REHKOPF, *Septuaginta-Vokabular*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 241.

¹⁴ J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek - English Lexicon of the Septuagint*, 2 voll., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996, II, 393.

¹⁵ Cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES ET AL., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford University Press, New York 1996, 1464; F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 32013, 1967.

¹⁶ R.A. TAYLOR, «Daniel, Additions to: Syriac», in FEDER – HENZE (edd.), *The Deuterocanonical Scriptures*, II, 150s.

¹⁷ B.J. MARSH, JR., «The Story of Susanna in Syriac: A Preliminary Survey of Diversity», *AraSt* 17(2019), 21-31.

¹⁸ ZOHARY, *Plants*, 14.

¹⁹ MARSH, «The Story», 26.

²⁰ MARSH, «The Story», 22; 24.

te all'interno di una comunità ebraica,²¹ sia essa della Palestina o della diaspora: per questa comunità il termine botanico $\pi\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ doveva essere comprensibile. Secondo Di Lella, la potenziale area di composizione del testo di Daniele comprendente le aggiunte era molto ampia: «Th-Dan, which is found in all OG mss (except 88-Syh and 967), was not composed in Egypt but in Asia Minor or Palestine (or possibly Syria-Mesopotamia) in pre-Christian times. As R. H. Pfeiffer has shown, the evidence clearly indicates that Th-Dan also included the Additions».²² A prescindere dal fatto che tale indicazione sia valida, ciò che interessa è l'ampia area geografica di riferimento, anche rispetto ad altre ipotesi (ad esempio, la sola Palestina):²³ lo studio deve infatti considerare la possibilità che il termine $\pi\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ non sia riferito solamente a una specie vegetale precisa, ma abbia anche un carattere più generico (ad esempio, una quercia).

2. CONTESTO FORESTALE

La traduzione delle querce nella Bibbia è stata sempre considerata abbastanza difficile e spesso si è preferito rimanere generici: tale scelta è segnalata sia in ambito esegetico che botanico.²⁴

Il leccio è una quercia sempreverde con foglie strette e persistenti; in Italia è molto conosciuto perché è la specie principale che caratterizza le foreste sclerofille sempreverdi mediterranee del panorama nostrano.²⁵ L'areale del leccio, cioè la sua attuale distribuzione geografica, si sviluppa soprattutto nella parte occidentale del bacino mediterraneo, mentre a oriente è consociato con altre specie vegetali, spingendosi fino alla fascia costiera del Mar Nero.²⁶ Il leccio non è però presente in Israele, né in altri territori più a oriente, perché il suo areale nel Mediterraneo orientale termina sulle coste della Turchia, di fronte alla Grecia.²⁷ Studi botanici di circa un secolo fa indicavano la presenza del lec-

²¹ HENZE, «Daniel, Additions to: Textual History», 136.

²² DI LELLA, «The Textual», 599.

²³ MOORE, *Daniel*, 91.

²⁴ MOORE, *Daniel*, 112; MUSSELMAN, *A Dictionary*, 104-106.

²⁵ P. GROSSONI – P. BRUSCHI – F. BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica Forestale. Angiosperme*, 2 voll., Wolters Kluwer Italia, Milano 2020, II, 252.

²⁶ GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 249.

²⁷ G. CAUDULLO – E. WELK – J. SAN-MIGUEL-AYANZ, «Chorological Maps for the Main European Woody Species», *Data in Brief* 12(2017), 662-666.

cio nella Giudea e sulle coste della Siria,²⁸ tuttavia ricerche successive hanno invece evidenziato la presenza di altre querce, escludendo il leccio in queste zone geografiche.²⁹

La coccifera è un'altra quercia sempreverde, ma con le foglie spinose; questa specie è presente anche in Italia, ma è poco nota perché il suo areale nazionale è limitato solamente ad alcune aree delle isole e delle regioni meridionali.³⁰ In generale, la *Quercus coccifera* si trova in tutto il bacino mediterraneo, ma particolarmente nella sezione orientale, dove acquista maggiore importanza rispetto al leccio:³¹ tale differenziazione è dovuta alla maggior esigenza idrica del leccio, che soffre la prolungata siccità estiva del Mediterraneo orientale. Anche se il dibattito sull'inquadramento all'interno della specie non è ancora concluso, si ritiene che la coccifera abbia due entità tassonomiche diverse: la sottospecie *coccifera* si trova nel Mediterraneo occidentale, mentre la sottospecie *calliprinos*, dal greco «bel leccio», si trova nel bacino orientale.³² La differenza tra le due sottospecie è nel portamento, cioè nella forma esteriore: arbustiva nella sottospecie *coccifera*, arborea nella sottospecie *calliprinos*.³³ Mentre fino a poco tempo fa queste due sottospecie erano considerate specie vegetali separate, attualmente *Quercus coccifera* e *Quercus calliprinos* sono sinonimi, cioè indicano la stessa specie botanica.³⁴

Le indagini palinologiche e dendroarcheologiche condotte nell'area confermano una presenza importante della *Quercus calliprinos* in passato,³⁵ anche perché è stata considerata l'unica quercia semprever-

²⁸ I. LÖW, *Die Flora der Juden*, 3 voll., Kohut-Foundation, Wien 1926, I, 621; G.E. POST – J.E. DINSMORE, *Flora of Syria, Palestine, and Sinai*, 2 voll., American Press, Beirut 1933, II, 521.

²⁹ Cf. A. DANIN, *Distribution Atlas of Plants in the Flora Palaestina Area*, IASH, Jerusalem 2004, 23; ZOHARY, *Plants*, 108s.

³⁰ CAUDULLO – WELK – SAN-MIGUEL-AYANZ, «Chorological», 662-666.

³¹ GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 256.

³² GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 254-257.

³³ GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 254.

³⁴ Cf. V. GORENER – M. BARSTOW – Y. HARVEY-BROWN, «*Quercus coccifera*», *The IUCN Red List of Threatened Species* (2018), e.T194078A2296598, <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2018-1.RLTS.T194078A2296598.en> (19 settembre 2024); L.J. MUSSELMAN, *Solomon Described Plants. A Botanical Guide to Plant Life in the Bible*, Wipf and Stock, Eugene 2022, 207.

³⁵ Cf. M. BENZAQUEN – I. FINKELSTEIN – D. LANGGUT, «Vegetation History and Human Impact on the Environs of Tel Megiddo in the Bronze and Iron Ages: A Dendroarchaeological Analysis», *TA* 46(2019), 47-52; N. LIPHSCHITZ – S. LEV-YADUN – R. GOPHNA, «The Dominance of *Quercus calliprinos* (Kermes Oak) in the Central Coastal Plain in Antiquity», *IEJ* 37(1987), 43-50.

de presente nel Mediterraneo orientale:³⁶ per questo motivo, gli autori preferiscono parlare di tipologia di polline ascrivibile alla *Quercus calliprinos*.³⁷ Anche gli studi mirati a ricostruire la composizione floristica del giardino persiano a Ramat Rahel in Gerusalemme e del giardino del palazzo di Erode il Grande a Cesarea Marittima riportano polline di querce sempreverdi, classificato come tipo di *Quercus calliprinos*.³⁸

Per quanto riguarda il leccio, invece, modelli previsionali sviluppati per ricostruire la situazione antica (circa 6000 anni fa) indicano, per il bacino orientale del Mediterraneo, una distribuzione potenziale abbastanza simile a quella attuale.³⁹

3. POSSIBILI SOLUZIONI

Le opzioni di traduzione adottate dagli studiosi si basano sulla scelta dell'aspetto esegetico ritenuto di maggior rilievo: privilegiare una maggiore adesione al testo greco, oppure sottolineare il gioco di parole che si viene a creare tra le piante e il giudizio rivolto ai malvagi.

Sulla base delle attuali conoscenze, il termine greco πρῖνος in *Sus* 58 dovrebbe essere tradotto in italiano con «coccifera» (oppure «quercia spinosa»), per indicare la *Quercus coccifera* (subspecie *calliprinos*): sulla base degli studi di settore, questa era l'unica quercia sempreverde presente nella sezione orientale del Mediterraneo. In altri termini, il leccio, come lo intendiamo oggi, poteva essere conosciuto solamente dalle popolazioni che vivevano in Grecia o nell'Anatolia. La coccifera, avendo un areale più ampio nel Mediterraneo orientale rispetto al lec-

³⁶ L. HAJAR – M. HAÏDAR-BOUSTANI – C. KHATER ET AL., «Environmental Changes in Lebanon during the Holocene: Man vs. Climate Impacts», *Journal of Arid Environments* 74(2010), 747; D. LANGGUT – F.H. NEUMANN – M. STEIN ET AL., «Dead Sea Pollen Record and History of Human Activity in the Judean Highlands (Israel) from the Intermediate Bronze into the Iron Ages (~2500–500 BCE)», *Palynology* 38(2014), 289.

³⁷ Cf. V. SCHIEBEL – T. LITT, «Holocene Vegetation History of the Southern Levant Based on a Pollen Record from Lake Kinneret (Sea of Galilee), Israel», *Vegetation History and Archaeobotany* 27(2018), 577-590.

³⁸ D. LANGGUT – Y. GADOT – N. PORAT ET AL., «Fossil Pollen Reveals the Secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem», *Palynology* 37(2013), 115-129; D. LANGGUT – K. GLEASON – B. BURRELL, «Pollen Analysis as Evidence for Herod's Royal Garden at the Promontory Palace, Caesarea», *Israel Journal of Plant Sciences* 62(2015), 111-121.

³⁹ B. SUICMEZ – M. AVCI, «Distribution Patterns of *Quercus ilex* from the Last Interglacial Period to the Future by Ecological Niche Modeling», *Ecology and Evolution* 13(2023), e10606, 6s.

cio, si adatta meglio a una situazione come quella del testo di Susanna in cui manca una chiara indicazione geografica: nel bacino orientale la quercia spinosa è infatti presente in un ampio territorio, che va dall'Asia Minore fino alla Sefela, alle montagne della Giudea e a Edom (*sensu* Danin).⁴⁰

La possibilità di tradurre in maniera più generica indicando una «quercia sempreverde» potrebbe risultare una scelta di tipo prudenziale. In questa situazione, però, la sovrapposizione tra gli areali delle due querce si avrebbe solamente nella regione dell'Anatolia, in Turchia, escludendo quindi automaticamente tutto il resto dell'areale, Palestina compresa. In genere, si preferisce scegliere la specie più comune nell'area di studio, che non sia limitata solamente a una determinata località: anche in questo caso sarebbe quindi da preferire la quercia spinosa.

Al contrario, nell'area mesopotamica, nessuna delle due querce sempreverdi poteva essere conosciuta perché assenti in tale zona. In questo caso, le querce che potrebbero adattarsi a una tale distribuzione geografica sono la *Quercus infectoria* G. Oliv. (sinonimo di *Q. boissieri*) e la *Quercus ithaburensis* Decaisne (in Italia conosciuta con il nome di «vallonea» e caratterizzata anch'essa da due sottospecie, una per l'Europa e l'altra per il Mediterraneo orientale).⁴¹ La prima ha foglie pennato-lobate, come la maggior parte delle querce, ma diverse da quelle del leccio, e inoltre tardivamente caduche. La vallonea ha invece foglie ovali, dentate e semipersistenti.

Se volessimo accettare questa ipotesi, andrebbe utilizzata una traduzione generica con «quercia», per includere sia le querce sempreverdi che quelle decidue o semidecidue. La differenza tra le due categorie consiste nell'*habitus* invernale della pianta: nel primo caso mantiene le foglie, nel secondo caso è spoglio. Effettivamente in greco antico queste due tipologie di querce non sono differenziate,⁴² ma in tal caso il termine utilizzato è δρῦς (cf. Gen 18,1; Dt 11,30; Am 2,9). Il termine greco πρῖνος invece non presenta tale possibilità di confusione perché si riferisce a due alberi sempreverdi.

La seconda possibilità di traduzione implica la scelta di evidenziare il gioco di parole tra la pianta e il corrispettivo verbo che annuncia la fine di uno dei due anziani iniqui (*Sus* 58-59): in greco, alla risposta

⁴⁰ DANIN, *Distribution*, 12s.

⁴¹ GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 239-241; 259.

⁴² R. MEIGGS, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford University Press, New York 1982, 45.

del malvagio anziano Ὑπὸ πρῖνον corrisponde il giudizio del giovane Daniele ἵνα καταπρίσῃ σε (OG), oppure πρίσαι σε μέσον (TH). La coppia composta dal primo membro, rappresentato dalla pianta, e dal secondo membro, con il verbo che indica l'azione del segare o comunque del tagliare, è stata resa nelle traduzioni in vario modo, però discostandosi dal testo greco e modificando sensibilmente il termine botanico. La traduzione con la coccifera offre quindi ulteriori possibilità. Per mantenere il senso più vicino al testo greco, la coppia di termini in italiano potrebbe essere resa ad esempio con «quercia spinosa» / «spezzare», oppure «coccifera» / «scocciare», nel senso di rompere cose fragili. Si tratta evidentemente di scegliere la traduzione più adatta e congeniale alla sensibilità del traduttore, ma evitando che si trasformi in un *traditore*.

CONCLUSIONE

Le recenti revisioni tassonomiche del genere *Quercus* condotte in ambito botanico, con la tendenza a ridurre il numero di specie vegetali per evidenziare caratteri simili,⁴³ permettono nuove possibilità anche nell'ambito delle traduzioni bibliche. Sulla base delle attuali conoscenze, la tradizionale indicazione del leccio nel racconto di Susanna appare fuorviante e poco adatta al contesto ambientale. L'integrazione del contesto biblico con il dato forestale porta a concludere che la pianta cui si riferisce Sus 58 è un'altra quercia sempreverde conosciuta come la «quercia spinosa» o «coccifera» (*Quercus coccifera*, sinonimo di *Quercus calliprinos*), ritenuta dagli studi di settore l'unica quercia sempreverde dell'area orientale del Mediterraneo.

La correzione della specie vegetale nelle traduzioni può comportare modifiche importanti anche sull'interpretazione del testo, come ad esempio avviene quando la modifica riguarda un cambio di traduzione da arbusto ad albero.⁴⁴ Nel caso di studio la modifica non è però così significativa, trattandosi di un cambiamento all'interno dello stesso genere arboreo. La possibilità di mantenere anche in italiano il gioco di parole tra il nome della pianta e la fine annunciata di uno dei due anziani malvagi rappresenta un valore aggiunto, perché permette di conservare una migliore adesione al testo greco di riferimento. L'afferma-

⁴³ GROSSONI – BRUSCHI – BUSSOTTI ET AL., *Trattato di Botanica*, II, 200.

⁴⁴ Cf. A. LAMONACA, «The Trees of Jotham: Forest Interpretation of Judges 9:8–15», *ZAW* 136(2024), 237–247.

zione di Moore, «a translator must decide between two incompatible options: shall he accurately translate the name of the trees, [...] or shall he falsely identify the trees so as to make possible the puns?»,⁴⁵ per cui in inglese una scelta di traduzione escludeva l'altra, è così superata in italiano. Nel caso di studio (*Sus* 58), infatti, non si è più costretti a forzare la traduzione per mettere in risalto il gioco di parole,⁴⁶ ma si possono sfruttare le possibilità offerte dalla nuova traduzione.

A livello divulgativo, invece, il leccio è un albero molto più conosciuto rispetto alla quercia spinosa e risulta quindi più comprensibile nelle traduzioni in italiano. In questo caso, sarebbe opportuno mantenere il nome botanico tradizionale, spiegando a margine che si tratta di un'altra quercia sempreverde. Il fenomeno di tradurre i nomi botanici della Bibbia con piante note ai lettori ha avuto lo svantaggio di *tradire* il testo originario, ma ha comunque consentito la comprensione del testo stesso. In questo senso, il leccio di *Sus* 58 è quindi un «falso amico» della Bibbia, da spiegare nelle traduzioni.

ANDREA LAMONACA
Parrocchia S. Timoteo
Via Apelle, 2 D – 00124 Roma
a.lamonaca@bibfor.it
<https://orcid.org/0000-0002-5977-8939>

Parole chiave

Piante nella Bibbia – Alberi nella Bibbia – Querce nella Bibbia – Dn 13 – Coccifera – Leccio

Keywords

Bible plants – Trees in the Bible – Oaks in the Bible – Dan 13 – Kermes oak – Holm oak

Sommario

Lo scopo di questo contributo è verificare se la traduzione con leccio dell'albero di *Sus* 58 è valida oppure va cambiata con un'altra pianta. Lo studio inte-

⁴⁵ MOORE, *Daniel*, 110.

⁴⁶ Cf. M. SETTEMBRINI, *Daniele. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 170s.

grato del contesto biblico e dell'ambito forestale evidenzia che la traduzione più idonea è la coccifera, detta anche quercia spinosa, una quercia sempreverde come il leccio, ma vicariante di questa specie nel bacino mediterraneo orientale. L'identificazione con la coccifera consente anche nuove possibilità di traduzione in italiano per evidenziare il gioco di parole esistente tra la pianta e l'annunciata fine di uno dei due anziani iniqui, consentendo di mantenere la coerenza con il testo greco.

Summary

The aim of this study is to verify whether the translation with holm oak of the tree of *Sus* 58 is valid or should be changed to another plant. The integrated study of the biblical context and the forest domain reveals that the most suitable translation is the kermes oak, an evergreen oak like the holm oak, but vicarious to this species in the eastern Mediterranean basin. The identification with the kermes oak also allows new possibilities for translation into Italian to emphasize the pun existing between the plant and the announced end of one of the two wicked elders, allowing consistency with the Greek text to be maintained.

DANILO VERDE

Reading the Hebrew Bible/Old Testament in the Light of Trauma Studies: Overview of Scholarly Research and Critical Reflections for Future Inquiry

INTRODUCTION

“The past isn’t dead and buried. In fact, it isn’t even past.”¹ With these words, William Faulkner captured the ceaseless persistence of the past within the present. A multitude of painful events – both personal and collective – continue to shape the lives of those who have experienced them, even though they belong to a distant past. Yet, it is precisely the violent and disruptive intrusion of the past into the present that defines trauma. In essence, trauma is the past that refuses to fade, that remains ever-present, and never ceases to devastate.

Originating in the realms of psychology and psychiatry, the field of trauma studies has gradually transcended the boundaries of these disciplines, influencing literature, philosophy, history, and the social sciences. This expansion has fostered a rich diversity of interdisciplinary approaches, broadening our understanding of how individuals, communities, and entire cultures engage with, remember, testify to, and narrate catastrophic events. Literary critics have long argued that the modern subject of the 20th century was deeply interwoven with the concept of trauma, linking its pervasive presence in the humanities to the cataclysmic events of that century, including the world wars and the horrors of the Nazi genocide.² In the 21st centu-

* I am deeply grateful to the many colleagues engaged in trauma hermeneutics who generously shared their forthcoming contributions with me.

¹ W. FAULKNER, *Requiem for a Nun*, Random House, New York 1951, 73.

² See M. SELTZER, “Wound Culture. Trauma in the Pathological Public Sphere”, *October* 80(1997), 3–26; J. BERGER, “Trauma and Literary Theory”, *Contemporary Literature* 38(1997), 569–582.

ry, the term *trauma* is applied to a vast array of experiences, such as international conflicts, economic crises, personal tragedies, and social emergencies. While its growing presence in academic discourse has facilitated the development of nuanced interpretive frameworks to analyse both suffering and resilience, its proliferation in everyday language has often led to an inflationary and at times improper usage of the term. This semantic broadening has prompted important debates within the academic community: on the one hand, the scientific approach to trauma has equipped scholars with rigorous tools for analysing memory, narrative, and repair; on the other, it has necessitated a critical reevaluation of the category itself. In particular, recent scholarship has underscored the need to avoid an indiscriminate application of the Western, 20th-century model of trauma to disparate historical and cultural contexts. Moreover, it has become crucial to resist reducing the narrative of traumatic events to specific linguistic and conceptual structures, such as those identified by the Yale School of Deconstruction.

Over the past few decades, the impact of trauma studies has extended into the field of biblical exegesis. This article seeks to offer a critical assessment of biblical trauma studies, focusing on the Hebrew Bible/Old Testament (henceforth, HB/OT), where trauma hermeneutics has seen its most significant development.³ The article unfolds in two main sections: first, it offers a definition of trauma and an introductory overview of trauma studies; then, it examines the most significant and influential contributions to HB/OT trauma studies. In the conclusions, it provides a critical assessment of the field and some proposals for future research.

1. WHAT IS *TRAUMA*?

The term *trauma* is derived from the Greek *τιτρώσκω*, meaning *to wound* (and hence *τραῦμα*, *wound*), evoking the image of an injury

³ While there have been some New Testament studies within this framework, this field remains more fragmented and less fully developed compared to its HB/OT counterpart. For previous overviews of biblical trauma studies, see D.G. GARBER, “Trauma Theory and Biblical Studies”, *CurBR* 14(2015), 24–44; D. MARKL, “Trauma/Traumatheorie”, *WiBiLex* (October 2020), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/> [accessed 31 March 2025]; C.M. MAIER, “Traumastudien und alttestamentliche Exegese”, *Theologische Literaturzeitung* 147(2022), 772–784.

to the body.⁴ While in common parlance the terms *trauma* and *traumatic* are often employed broadly to denote stressful, painful events or simply to describe undesirable experiences, in the realm of specialized scholarship, the notion of trauma is far more circumscribed, referring to something both specific and profoundly complex. This section does not aspire to encompass the full expanse of trauma studies, nor to delve into the intricate technicalities or the myriad debates surrounding the subject; for such detailed inquiries, the reader is referred to the literature cited in the footnotes.⁵ For the purposes of this discussion, it suffices to sketch the fundamental concepts of individual, collective, and cultural trauma, and to explore their influence on contemporary literary studies.

1.1. *Trauma on the Individual, Collective, and Cultural Levels*

As Simona Gargano eloquently explains, “Psychological trauma can be defined [...] as an event that abruptly disrupts the continuous flow of the human being’s experiential continuity.”⁶ The term *trauma* was first introduced into the fields of psychology and psychiatry towards the close of the 19th century, largely due to the pioneering work of Jean-Martin Charcot (1825-1893) and Pierre Janet (1859-1947) at the Hôpital Salpêtrière in Paris, as well as the development of psychoanalysis by Sigmund Freud (1856-1939).⁷ In this context, *trau-*

⁴ The following section is a reworked and extended version of what already published in D. VERDE, “Trauma, Poetry, and the Body. On the Psalter’s Own Words for Wounds”, *Bib* 101(2020), 208–230; Id., “From Healing to Wounding. The Psalms of Communal Lament and the Shaping of Yehud’s Cultural Trauma”, *Open Theology* 8(2022), 345–361; Id., *The Language of Trauma in the Psalms* (Critical Studies in the Hebrew Bible 15), Eisenbrauns, University Park (PA) 2024, 2–8.

⁵ For an initial approach to trauma studies, see D. FASSIN – R. RECHTMAN, *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2009; L. BOND – S. CRAPS, *Trauma*, Routledge, London-New York 2020.

⁶ “Il trauma psicologico può essere definito [...] come un evento che interrompe bruscamente il fluire della continuità esperienziale dell’essere umano” (S. GARGANO, *Il trauma e il corpo in Gestalt Therapy*, Pensa, Lecce 2022, 19). Two classics on psychological trauma are J. HERMAN, *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence. From Domestic Abuse to Political Terror*, Basic Books, New York ³2015 (1992); B. VAN DER KOLK, *The Body Keeps the Score. Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*, Penguin, New York 2014.

⁷ For a detailed history of the concept of trauma, see R. LEYS, *Trauma. A Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 2000; R. LUCKHURST, *The Trauma Question*, Routledge, London-New York 2008.

ma initially referred to specific psychological conditions, such as hysteria, and syndromes linked to traumatic events, like the railway spine – a pathology observed following railway accidents. Over the course of the 20th century, the concept was broadened to encompass phenomena such as the shell shock syndrome, which afflicted soldiers during World War I, the psychological distress experienced by veterans of World War II and the Vietnam War, as well as the conditions of Holocaust survivors. Psychologists and psychiatrists identified a range of common symptoms among all these victims, including delusions, paranoia, amnesia, hallucinations, motor dysfunctions, and sudden outbursts of uncontrollable rage. These symptoms were formally codified in the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III, 1980) under the diagnosis of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD). Subsequent revisions of the DSM, notably in 1994 (DSM-IV) and 2013 (DSM-V), brought about significant refinements to the definition of PTSD, reflecting both the ongoing controversies and the advancements in the understanding of trauma. According to the DSM-V, a PTSD diagnosis necessitates that the individual has lived through or been exposed to events involving actual or threatened death, serious injury, or sexual violence, and manifests a series of specific symptoms that emerge or intensify in the wake of the traumatic event.⁸ However, PTSD is by no means the sole form of trauma. For years, researchers have been investigating the repeated relational traumas experienced during developmental stages, commonly referred to as *complex trauma*.⁹ Though this condition has not yet been included in the DSM, it has been formally recognized by the World Health Organization and incorporated into the 11th edition of the *International Classification of Diseases* (ICD-11).¹⁰

Thus, individual trauma constitutes an intense and enduring psychological response to experiences that fundamentally disrupt a person's physical and psychological integrity. The conceptualization of trauma in psychology is critical for distinguishing it from other forms

⁸ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington DC 52013, 314–315. For the criteria for diagnosing trauma in the various editions of the DSM, see GARGANO, *Il trauma e il corpo in Gestalt Therapy*, 27–30.

⁹ See A. COOK ET AL., “Complex Trauma in Children and Adolescents”, *Psychiatric Annals* 35(2005), 390–398.

¹⁰ See M. CLOITRE, “ICD-11 Complex Post-Traumatic Stress Disorder. Simplifying Diagnosis in Trauma Populations”, *The British Journal of Psychiatry* 216(2020), 129–131.

of distress that may arise over the course of life. Sigmund Freud defined trauma as “the result of an extensive breach of the protective barrier against stimuli.”¹¹ Freud postulated that the psyche possesses a natural defence (*Reizschutz*) designed to protect it from emotional overload. However, when an overwhelming stimulus succeeds in breaching this protective barrier, it disrupts not only the defence mechanism but the entire psychic equilibrium. Trauma, therefore, emerges from the rupture of a barrier that would typically serve to shield the individual from external stimuli, leaving them vulnerable and susceptible to psychological disturbances. Freud, together with Josef Breuer, also conceptualized trauma as a foreign body (*Fremdkörper*), which, even long after its intrusion, continues to exert its influence on the individual.¹² These definitions, still profoundly influential to this day, underscore how *trauma* may refer both to the consequence and the event itself, which, like a foreign body (*Fremdkörper*), breaks through and creates a rupture (*Durchbruch*) in the individual’s defensive system (*Reizschutz*). Furthermore, they reveal the invasive and destructive nature of trauma, capable of breaching and damaging the psychological defences of an individual, leading to profound changes and lasting harm.

One of the hallmark effects of psychological trauma is the phenomenon of dissociation.¹³ When a person undergoes a traumatic experience, the intensity of emotional pain, fear, or stress may be so overwhelming that the brain isolates the traumatic event, preventing it from being fully integrated into the conscious mind. This can manifest in a variety of ways: for instance, the memory of the traumatic event may be partially or completely erased from conscious recollection; or, during the traumatic experience itself, the individual may detach from themselves, as if observing their own body from an external vantage point. Dissociation is often seen as a survival mechanism of the brain: by isolating the traumatic experience, the individual is afforded some relief from immediate emotional pain, enabling them to cope with a situation that would otherwise be intolerable. However, some scholars argue that dissociation is not merely a defensive strategy but rather a devastating side effect, a form of psychic annihilation caused

¹¹ “Die Folge eines ausgiebigen Durchbruchs des Reizschutzes aufzufassen” (S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in Project Gutenberg 2010, IV.29: The Online Project Gutenberg [accessed 31 March 2025]).

¹² J. BREUER – S. FREUD, *Studien über Hysterie*, Franz Deuticke, Leipzig 1909, 255.

¹³ This is an extremely complex and debated phenomenon, for which we refer to GARGANO, *Il trauma e il corpo in Gestalt Therapy*, 52–73.

by the traumatic event.¹⁴ In any case, this mechanism bears significant long-term consequences, as dissociated memories of the trauma may resurface in the form of flashbacks, nightmares, or unexplained physical symptoms. One of the defining features of trauma is the sudden and involuntary re-experience of the traumatic event. Rather than remaining a fixed event of the past, trauma bursts into the present through flashbacks and nightmares, often triggered by seemingly innocuous situations. When the traumatic memory resurfaces, it is not simply recalled but re-experienced as though it is occurring again in the individual's present moment, often activating the body's fight-or-flight response. This automatic response, governed by the sympathetic nervous system, prepares the body either for confrontation or escape in response to a perceived threat.¹⁵ Emotionally, this often results in overwhelming rage or intense fear. Thus, trauma is not merely an issue of memory; it is a complex phenomenon that profoundly affects the mind, brain, and body, leaving indelible marks and generating a disintegrative process that impairs the individual's well-being on multiple levels: cognitive, emotional, physical, relational, and social. As Miriam Taylor aptly states, in trauma, "everything is undone."¹⁶

Trauma can also affect social groups and entire populations. The term *collective trauma* – also known as *historical trauma* – refers to the psychological impact of catastrophic events on groups, societies, ethnicities, and nations.¹⁷ These events may encompass wars, genocides, or large-scale natural disasters, which not only inflict individual suffering but also challenge the very foundations of social life. Kai T. Erikson defined collective trauma as "a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality."¹⁸ Similar to individual trauma,

¹⁴ See P.M. BROMBERG, *Standing in the Spaces. Essays on Clinical Process, Trauma and Dissociation*, Analytic Press 1998, Hillsdale (MI) 1998.

¹⁵ For a clear and accessible description of the neurophysiological effects of trauma and bibliographical references, see GARGANO, *Il trauma e il corpo in Gestalt Therapy*, 30–48.

¹⁶ M. TAYLOR, *Trauma Therapy and Clinical Practice. Neuroscience, Gestalt, and the Body*, Open University Press, New York 2014, 2.

¹⁷ For an overview of collective trauma studies, see C. MUCCI, *Beyond Individual and Collective Trauma*, Routledge, London-New York 2013; G. HIRSCHBERGER, "Collective Trauma and the Social Construction of Meaning", *Frontiers in Psychology* 9(2018), 1–14.

¹⁸ K.T. ERIKSON, *Everything in Its Path. Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*, Simon & Schuster, New York 1976, 154; ID., "Notes on Trauma and Community", *American Imago* 48(1991), 455–472.

collective trauma possesses the power to fragment the social body, tearing its fabric asunder. As Erikson wrote, in collective trauma experiences, “‘I’ continue to exist, though damaged and maybe even permanently changed. ‘You’ continue to exist, though distant and hard to relate to. But ‘we’ no longer exist as a connected pair or as linked cells in a larger communal body.”¹⁹ In contrast, Vamik D. Volkan underscores that one of the primary characteristics of traumatized communities is, paradoxically, social cohesion.²⁰ Volkan uses the term *chosen trauma* to refer to the collective decision of a large group to incorporate the mental representation of a specific catastrophic event from the past into its identity. The chosen trauma holds an extraordinary power to unite members of a group with their ancestors, even if separated by several generations. Volkan argues that “the historical truth about the event is no longer important for the large group, but what is important is that through sharing the chosen trauma, members of that group are linked together. In other words, the chosen trauma becomes woven into the canvas of the ethnic or large-group tent.”²¹ Volkan’s work falls within the scope of transgenerational trauma studies, a form of collective trauma that occurs when the trauma experienced by an individual, community, or social group is transmitted to descendants or members of a second or third generation.²² Though these individuals may not have directly lived through the traumatic event, they nonetheless endure its effects. In the transmission of generational trauma, the manner in which traumatic events are represented, narrated, and integrated into collective memory plays a pivotal role. The concepts of collective, historical, and transgenerational trauma emphasize how the pain and scars left by traumatic events – whether historical or person-

¹⁹ ERIKSON, *Everything in Its Path*, 154; ID., “Notes on Trauma and Community”, 460.

²⁰ V.D. VOLKAN, *Linking Objects and Linking Phenomena. A Study of the Forms, Symptoms, Metaphors, and Relational Patterns in Transgenerational Transmission of Trauma*, International Universities Press, New York 1981; ID., *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1997; ID., “Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas. An Aspect of Large-Group Identity”, *Group Analysis* 34(2001), 79–97; V.D. VOLKAN – R. SCHOLZ – M.G. FROMM (eds.), *We Don’t Speak of Fear. Large-Group Identity, Societal Conflict and Collective Trauma*, Karnak Books, London 2023.

²¹ VOLKAN, “Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas”, 88.

²² See Y. DANIELI (ed.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, Plenum Press, New York 1998; G. SCHWAB, *Haunting Legacies. Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Columbia University Press, New York 2010.

al – can generate enduring effects, transcending the temporal and spatial boundaries of the individual or community that experienced them.

More recently, several scholars have introduced a socio-cultural approach to collective trauma, as opposed to a purely psychological one. Jeffrey C. Alexander, one of the leading figures in cultural trauma studies, has highlighted how the construction of collective identity through the recollection of past catastrophes is a complex process in which multiple factors and key actors interact.²³ Alexander introduced the concept of *cultural trauma*, defining it as follows: “Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.”²⁴ Contrary to the common notion that trauma automatically stems from catastrophic events, Alexander emphasizes that cultural trauma is not a direct and inevitable consequence of these events themselves. In many cases, events deemed crucial for redefining a collective identity have never occurred in the form they have been transmitted or narrated. On the other hand, some deeply unsettling tragedies and social phenomena have not left lasting marks on the identities of peoples, nations, or social groups, and in some instances, have even fallen into oblivion. As Alexander writes, “for traumas to emerge at the level of the collectivity, social crises must become cultural crises. Events are one thing, representations of these events quite another. Trauma is not the result of a group experiencing pain. It is the result of this acute discomfort entering into the core of the collectivity’s sense of its own identity.”²⁵ In other words, for cultural trauma to emerge, it is not enough for a group to experience pain or suffering. It is essential that this deep discomfort becomes embedded in the core of the collective identity, evolving into a cultural crisis capable of

²³ J.C. ALEXANDER, *Trauma. A Social Theory*, Polity, Cambridge 2012; Id., “Toward a Theory of Cultural Trauma”, in J.C. ALEXANDER – R. EYERMAN – B. GIESEN ET AL. (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley (CA) 2004, 1–30; J.C. ALEXANDER – E.B. BREESE, “Introduction. On Social Suffering and Its Cultural Construction”, in R. EYERMAN – J.C. ALEXANDER – E.B. BRES (eds.), *Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering*, Routledge, Abingdon 2016, XI-XXXV. For further studies in this field, see T. MADIGAN, “Theories of Cultural Trauma”, in C. DAVIES – H. MERETOJA (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London-New York 2020, 45–53. See also R. EYERMAN, *Memory, Trauma, and Identity*, Palgrave Macmillan, Cham 2019.

²⁴ ALEXANDER, *Trauma*, 15.

²⁵ ALEXANDER, “Toward a Theory of Cultural Trauma”, 10.

reshaping the group's perception of itself. For this to occur, favourable social and historical conditions must exist to create powerful symbolic representations and persuasive metanarratives. These symbolic representations and metanarratives do not arise spontaneously but are the product of the efforts of groups or actors (such as politicians and intellectuals) who have an interest in reinterpreting a past event, integrating it as a defining and enduring element of collective identity. Through this process, an event is transformed into a symbol that assumes a central role in the self-definition of the traumatized group, determining what it remembers and how it projects itself into the future. While studies of cultural trauma do not constitute a monolithic research paradigm,²⁶ scholars in this field largely agree that cultural traumas "are for the most part historically made, not born."²⁷ It is crucial to underscore that the cultural approach to trauma, while at times analysing the relationship between (meta)narratives and historical facts, does not seek to deny the dramatic nature of events considered traumatic by peoples and groups. Cultural trauma studies aim rather to investigate the social processes, ideologies, national and international political dynamics, as well as the role of the media, cultural products, and agents who contribute decisively to transforming *collective* traumas into *cultural* traumas or, conversely, to their progressive erasure.

In summary, in contrast to the generic and often inflated use of the term *trauma* in everyday language, in trauma studies, it is not merely synonymous with pain, suffering, or discomfort. Every traumatic experience involves profound suffering, but not every form of distress should be classified as trauma. If everything is defined as trauma, the concept itself risks losing meaning and relevance. At the individual level, trauma represents a well-defined psychological condition, an experience of suffering in which everything disintegrates. At the collective level, it is a cataclysmic event that befalls social groups and entire populations, with devastating psychological and social effects, often passed down through generations. At the cultural level, trauma emerges as the result of complex social processes through which a group's sense of self is completely reshaped by narratives and metanarratives.

²⁶ See Y. ATARIA – D. GUREVITZ – H. PEDAYA ET AL. (eds.), *Interdisciplinary Handbook of Trauma and Culture*, Springer, Cham 2016.

²⁷ N.J. SMELSER, "Psychological Trauma and Cultural Trauma", in ALEXANDER ET AL. (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, 37 (31–59).

1.2. Trauma and literature

Literature has long served as a privileged domain for giving voice to both individual and collective tragedies, whether deeply embedded in history or the product of pure poetic imagination. Yet it was in the 20th century that an extraordinary blossoming of works emerged, which, in retrospect, have come to be recognized as emblematic manifestations of trauma literature.²⁸ In the 1990s, the intricate relationship between trauma, language, and literature became the focus of systematic scholarly examination, marking the emergence of a new research field now known as literary trauma studies.²⁹ To borrow the words of Geoffrey Hartman, this field “explores the relation of words and wounds.”³⁰

The first wave of literary trauma studies primarily evolved under the significant influence of psychoanalysis and Deconstruction. As mentioned above, psychoanalytic investigations into trauma had illuminated how victims’ accounts were intrinsically elusive, characterized by gaps, contradictions, and fragmented recollections. Through Pierre Janet’s concept of dissociation and Freud’s notion of deferred action (*Nachträglichkeit*), psychoanalysis proposed that trauma, due to its inherently disruptive nature, cannot be assimilated into consciousness at the moment of its occurrence; instead, its processing unfolds only belatedly. Consequently, victims are unable to recall with precision what truly happened, fully comprehend the event, express their experience through conventional modes of language, or provide a coherent, consistent, and intelligible narrative. Psychoanalytic clinical experience

²⁸ E.g., D. HIP, *The Poetry of Shell Shock. Wartime Trauma and Healing in Wilfred Owen, Ivor Gurney and Siegfried Sassoon*, McFarland, Jefferson (NC) 2005; M. HAMBURGER (ed.), *Poems of Paul Celan. A Bilingual German/English Edition*, Persea, New York 2002; M. HAMBURGER (ed.), *Nelly Sachs. Collected Poems*, 2 vols., Carcanet, Los Angeles (CA) 2007; T. MORRISON, *Beloved*, Alfred A. Knopf, New York 1987; A. ROY, *The God of Small Things*, HarperCollins, London 1997.

²⁹ For the history of literary trauma studies and its recent developments, see M. BALAEV (ed.), *Contemporary Approaches to Literary Trauma Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2014; J.R. KURTZ (ed.), *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; C. DAVIES – H. MERETOJA (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London-New York 2020. The concepts of psychological, historical, and transgenerational trauma have been applied not only to literary studies but also to historical research. See, e.g., D. LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD) 2001.

³⁰ G. HARTMAN, “Trauma Within the Limits of Literature”, *European Journal of English Studies* 7(2003), 259 (257–274).

thus suggested that the traumatic experience is, by its very nature, unspeakable and unreadable. The rupture between experience, language, and knowledge was also a central theme within the post-structuralist hermeneutics developed by the Yale School of Deconstruction. Paul de Man (1919-1983), for example, posited that the linguistic forces within a text “tie themselves into a knot which arrests the process of understanding,”³¹ asserting that interpretation cannot be solely based on the analysis of the relationship between the signifier and signified as proposed by Ferdinand de Saussure (1857-1913).³² The psychoanalytic insights into trauma and the post-structuralist approach formed the theoretical bedrock upon which the pioneers of literary trauma studies built their discourse,³³ contending that trauma literature is distinct for its aporias, contradictions, and fragmentation. According to Cathy Caruth, one of the most authoritative voices in the field, trauma and trauma literature compel us to confront “the crisis of truth,” “the not known,” “the collapse of understanding,” and “the inaccessibility of history,” to name just a few of her most defining expressions.³⁴ Joshua Pederson aptly noted that Caruth’s trauma theory ultimately sought to acknowledge the remarkable testimonial power of literature.³⁵ Similarly, the work of literary theorist Geoffrey Hartman, on the one hand, highlighted the chasm between the experience of trauma and its linguistic representation, while, on the other, emphasized how literary discourse is capable of making “the wound perceivable and the silence audible.”³⁶

From these theoretical foundations, a rich and diverse body of literary criticism and studies on specific literary cases emerged, revealing how narratives and poetry that recount individual and collective catastrophes are characterized by contradictory language, fragment-

³¹ P. DE MAN, “Shelley Disfigured”, in H. BLOOM – P. DE MAN – J. DERRIDA ET AL. (eds.), *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York 1979, 44 (32–61).

³² F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne 1916.

³³ See S. FELMAN – D. LAUB, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Taylor & Francis, New York 1992; G. HARTMAN, “On Traumatic Knowledge and Literary Studies”, *New Literary History* 26(1995), 537–563; C. CARUTH (ed.), *Trauma. Explorations in Memory*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MA) 1995; EAD., *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD) 1996; K. TAL, *Worlds of Hurt. Reading the Literatures of Trauma* (Cambridge Studies in American Literature and Culture 95), Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³⁴ See CARUTH, “Introduction”, in EAD. (ed.), *Trauma*, 3–12.

³⁵ See J. PEDERSON, “Cognitive Approaches to Trauma and Literature”, in DAVIES – MERETOJA (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, 219–229.

³⁶ HARTMAN, “Trauma Within the Limits of Literature”, 259.

ed discourses, omissions, aporias, and intrusive memories. For instance, Ronald Granofsky, in his study of Holocaust literature, identified trauma novels as a distinct subgenre of the novel.³⁷ His analysis concluded that these works follow a recurring structure, unfolding in three main phases: fragmentation, regression, and reunification. Fragmentation manifests as the ceaseless attempt to convey the unspeakable, while regression represents the effort to deny or distance oneself from the trauma. Finally, reunification entails the integration of the traumatic experience within the narrative. Laurie Vickroy also explored how trauma narratives, at a formal level, reflect the rhythms and uncertainties characteristic of the traumatic experience.³⁸ Structurally, these texts often feature repetitions, gaps, abrupt interruptions in the narrative, and shifts in perspective. From a character perspective, figures are frequently depicted as tormented by visions and dreams, manifesting as flashbacks or spectral presences, along with deep feelings of guilt, shame, or vengeful desires.

More recently, however, the intersection of literary trauma studies, psychoanalysis, and deconstruction – a triad that, in the 1990s, constituted the foundational framework of early trauma studies in literature – has been identified as one of the field's principal limitations. Numerous scholars have observed that the traditional literary approach to trauma operates effectively only when grounded in the psychoanalytic definition of psychological trauma and in post-structuralist hermeneutics. Ruth Leys and Michelle Balaev, for instance, have endeavoured to establish alternative psychological frameworks capable of producing different conclusions regarding the relationship between trauma and language.³⁹ In this context, it is essential to note that the conceptualization of trauma as intrinsically unspeakable has been subjected to serious scrutiny within neurological and psychiat-

³⁷ R. GRANOFSKY, *The Trauma Novel. Contemporary Symbolic Depictions of Collective Disaster*, Peter Lang, New York 1995.

³⁸ L. VICKROY, *Reading Trauma Narratives. The Contemporary Novel and the Psychology of Oppression*, University of Virginia Press, Charlottesville (VA) 2015. While it is true that both Granofsky and Vickroy open the door for an alternative theoretical model – one that accommodates symbolic representations of trauma as opposed to the linguistic failure emphasized in Caruth's framework – it seems that, in the end, their approaches remain confined within the same epistemological boundaries of Deconstruction. This is evident in their shared reliance on the principles of fragmented and contradictory language as central features of trauma novels.

³⁹ See LEYS, *Trauma*; M. BALAEV, *The Nature of Trauma in American Novels*, Northwestern University Press, Evanstone (IL) 2012.

ric circles. Richard McNally, for instance, articulates: “It is ironic that so much has been written about the biological mechanisms of traumatic psychological amnesia when the very existence of the phenomenon is in doubt.”⁴⁰ McNally contends that trauma is both recallable and communicable. Traumatized individuals may choose not to speak about their trauma for a variety of reasons, or they may face significant challenges in recalling and verbalizing their experiences, particularly with regard to events long past. Nevertheless, McNally asserts that there is no empirical evidence supporting the idea that trauma, in itself, induces a failure of memory or language, nor does neuroscientific research substantiate such a claim. McNally’s position is not isolated: other scholars have raised doubts about the scant evidence supporting the phenomena of amnesia or the inability to articulate trauma, suggesting that the verbalization of trauma can range from fully coherent accounts to fragmented discourses.⁴¹ All of this shakes the very foundations of the first wave of literary trauma studies, if not causes them to collapse entirely.

Aside from neurological questions, which are best left to specialists, the theoretical framework of the first wave of literary trauma studies has faced additional criticisms.⁴² In particular, the close alignment between the deconstructivist understanding of language and knowledge, the psychoanalytic model, and the outcomes of trauma literary analysis raises concerns. This convergence invites the suspicion that early literary trauma studies may have adopted the psychoanalytic approach to trauma as a means of reinforcing and perpetuating their own philosophical paradigms. Undoubtedly, the work of Caruth and other pioneers left an indelible mark, as evidenced by the numerous literary studies that skilfully identified the major themes of Deconstruction – fragmentation, contradiction, aporia, distortion, omission, and so on – in a broad spectrum of works. However, the risk cannot be overlooked that, to borrow a well-known proverb, *when we wield a hammer, everything may look like a nail*.

⁴⁰ R.J. McNALLY, *Remembering Trauma*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2003, 182.

⁴¹ See PEDERSON, “Cognitive Approaches to Trauma and Literature”.

⁴² See W. KANSTEINER, “Genealogy of a Category Mistake. A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor”, *Rethinking History* 8(2004), 193–221; A. ROTHE, “Irresponsible Nonsense. An Epistemological and Ethical Critique of Postmodern Trauma Theory Nonsense”, in ATARIA ET AL. (eds.), *Interdisciplinary Handbook of Trauma and Culture*, 181–194.

Furthermore, early literary trauma studies have faced accusations of excessive Eurocentrism, assuming the Western and postmodern aesthetic understanding of trauma and subsequently applying it indiscriminately to all literary works.⁴³ According to Stef Craps, although the pioneers of this discipline sought to foster intercultural solidarity, they ultimately failed to fulfil this promise, primarily because they, in effect, favoured and prescribed postmodern aesthetics as the most appropriate approach for analysing trauma in literature.⁴⁴ More recent literary trauma studies, therefore, are characterized by a more nuanced recognition that, while trauma is part of the human experience as such, its conceptualization and its linguistic and literary representation may vary considerably from one culture to another. Trauma generates diverse discourses and strategies of representation, which must be identified and analysed in accordance with their particularities, rather than being forcibly subsumed within a post-structuralist and postmodern hermeneutics.

In summary, while early literary trauma studies, shaped by psychoanalysis and deconstruction, laid important foundations, scholars have questioned the validity of trauma as an inherently unspeakable experience, pointing to alternative frameworks that challenge the notion of trauma's inaccessibility to language. Recent developments in the field emphasize a more diverse and contextually aware approach, recognizing the varied ways trauma is represented across different cultures and literary traditions, and moving beyond the limitations of previous theoretical models.

2. HB/OT TRAUMA STUDIES

Given its focus, trauma studies naturally extended to biblical exegesis, as biblical texts reflect profound individual and collective suffering and catastrophe alongside efforts to process and transmit such ex-

⁴³ See G. BUELENS – S. DURRANT – R. EAGLESTONE (eds.), *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary and Cultural Criticism*, Routledge, Abingdon 2014; S. CRAPS, *Postcolonial Witnessing. Trauma Out of Bounds*, Springer, Cham 2013; S. CRAPS – B. CHEYETTE – A. GIBBS ET AL., “Decolonizing Trauma Studies Round-Table Discussion”, *Humanities* 4(2015), 905–923; I. VISSER, “Trauma in Non-Western Contexts”, in J.R. KURTS (ed.), *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, 386–433; J. PEDERSON, “Speak, Trauma. Toward a Revised Understanding of Literary Trauma Theory”, *Narrative* 22(2014), 333–353.

⁴⁴ S. CRAPS, “Beyond Eurocentrism. Trauma Theory in the Global Age”, in BUELENS ET AL. (eds.), *The Future of Trauma Theory*, 45–61.

periences.⁴⁵ This section surveys HB/OT trauma studies, highlighting key trends and major contributions rather than exhaustively covering all research, with further readings in footnotes. The discussion begins with scholarly reflections on the benefits and pitfalls of biblical trauma studies, then examines Jeremiah, Ezekiel, Lamentations, and Psalms – the most analysed books from the perspective of trauma – before summarizing insights on other texts.

2.1. *Scholars' Reflections on the Merits and Potential Pitfalls of Trauma Hermeneutics*

One of the pioneering voices in biblical scholarship to critically assess both the potential and the limitations of trauma hermeneutics was Daniel L. Smith-Christopher. In a chapter within *Interpreting Exile*, edited by Brad E. Kelle et al., he explores the feasibility of a psycho-social exegesis of biblical texts recounting catastrophic events, with a particular focus on the destruction of Jerusalem and Judah by the Babylonians and the subsequent exile.⁴⁶ Smith-Christopher argues that contemporary trauma theories, particularly from forced migration studies, enhance our understanding of war and displacement's social and psychological impact – not only on direct victims but also on biblical literature's composition and transmission. As a case study, he

⁴⁵ One of the first international conferences dedicated to the topic was held in Aarhus (Denmark) in 2012. It was followed by the publication: E.-M. BECKER – J. DOCHHORN – E.K. HOLT (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. Since 2013, the research group *Biblical Literature and the Hermeneutics of Trauma* has met at SBL Annual Meetings on this subject and, in 2016, edited the volume: E. BOASE – C.G. FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma* (SemeiaSt 86), SBL Press, Atlanta (GA) 2016. In 2019, an interdisciplinary conference on trauma was held in Heidelberg, followed by the volume: D. ERBELE-KÜSTER – N. MÓRICZ – M. OEMING (eds.), “Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch” (*Lam 2:13*). *Theological, Psychological, and Literary Approaches in Trauma Research and Old Testament Studies* (HUT 89), Mohr Siebeck, Tübingen 2022. From 2020 to 2025, the research group *Representations of Cultural Trauma in the Hebrew Bible* of the European Association of Biblical Studies has organized several sessions, followed by the publication of a thematic issue of *Open Theology*: D. VERDE – D. MARKL (eds.), *Cultural Trauma and the Hebrew Bible* (*Open Theology* 8/2022). Another thematic issue on trauma is L.J. CLAASSENS – D.G. GARBER (eds.), *Faith Facing Trauma* (*RevExp* 105/2008).

⁴⁶ D.L. SMITH-CHRISTOPHER, “Reading War and Trauma. Suggestions Toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts”, in B.E. KELLE – F.R. AMES – J.L. WRIGHT (eds.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (AIL 10), SBL Press, Atlanta (GA) 2011, 253–274.

examines Israel's shame and humiliation before other nations, as seen in Mic 4:11 and other exilic texts. Forced migration research highlights shame as a common experience among displaced populations, often leading to self-alienation and identity crises. Similarly, prophetic texts portray the exiled community as humiliated and broken, with the loss of sovereignty posing an existential challenge to Israel's self-conception. From a social-psychological perspective, these themes reflect a state of surveillance and control, deepening Judah's vulnerability. However, Smith-Christopher warns of methodological risks. The uncertain dating of biblical texts complicates socio-psychological reconstructions, and trauma survivors may unconsciously reshape their past, influencing historical narratives. He also critiques the uncritical application of modern trauma psychology – such as PTSD models – to ancient contexts, warning against a colonial gaze that imposes contemporary assumptions on non-Western suffering. Additionally, he highlights that biblical texts express collective rather than individual experiences. Nonetheless, he contends that dismissing contemporary theories would be both naïve and limiting, as they offer valuable insights that broaden interpretive horizons. The author revisits these methodological tensions in a subsequent contribution to *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, edited by Eve-Marie Becker et al. (2014).⁴⁷ Here he critiques historical-critical exegesis for rigid periodization, arguing that collective trauma transcends temporal boundaries, shaping cultural memory and literature. Drawing on transgenerational trauma research, he highlights how communal suffering influences identity and narrative transmission. However, he again cautions against reductionism and anachronism, emphasizing the need to balance psycho-social insights with the historical and cultural specificity of biblical texts.

The volume edited by Becker also includes a contribution by Kathleen M. O'Connor, who further interrogates the utility of trauma studies for biblical exegesis.⁴⁸ Like Smith-Christopher, O'Connor critiques the uncritical adoption of trauma theory, noting its individualistic, medicalized focus. Biblical texts, by contrast, process suffering

⁴⁷ D.L. SMITH-CHRISTOPHER, "Trauma and the Old Testament. Some Problems and Prospects", in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 223–243.

⁴⁸ K.M. O'CONNOR, "How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies", in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 210–222.

communally through artistic and symbolic modes. Still, she sees trauma studies as a valuable heuristic, shifting focus from compositional history to a text's function for traumatized communities. Jeremiah's fragmented structure, disjointed chronology, and graphic imagery, for instance, may reflect not incoherence but an adaptive response to crisis. More broadly, trauma studies reframe biblical texts as symbolic discourses on loss and renewal, offering both ancient and modern readers tools to navigate collective suffering.

In the same year, David M. Carr released his monograph *Holy Resilience*.⁴⁹ In both the introduction and appendix, Carr examines the strengths and pitfalls of biblical trauma studies. He argues that trauma shaped the collective identities of Ancient Israel, Judah, and the early Church, driving shifts in memory, behaviour, and religious traditions such as monotheism and Christianity. The approach highlights the lasting cultural impact of catastrophe but also carries risks. Carr cautions against imposing modern psychological frameworks on ancient texts, advocating instead for anthropological and historical perspectives. He also warns that Christian scholars must avoid reinforcing negative stereotypes about Judaism or pathologizing its historical experiences.

In sum, from the very beginning of biblical trauma studies, scholars have acknowledged both the benefits and challenges of applying trauma theory to biblical exegesis, emphasizing that the key to biblical trauma hermeneutics lies in balancing its innovative potential with the risks of reductionism and anachronism.

2.2. *Jeremiah*

The prophet Jeremiah and the book ascribed to him stand among the most thoroughly examined works within the realm of biblical trauma studies.⁵⁰

In her seminal volume *Jeremiah*, Kathleen O'Connor delves into the book's diverse literary genres, interpreting them as both testimonies to individual and collective trauma and as instruments of heal-

⁴⁹ D.M. CARR, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, Yale University Press, New Haven (CT) 2014.

⁵⁰ In addition to the contributions mentioned in this section, see also E.K. HOLT, "Daughter Zion. Trauma, Cultural Memory and Gender in OT Poetics", in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 162–176.

ing.⁵¹ O'Connor sees these texts as channels for expressing grief and seeking meaning amid trauma. Rather than a conventional commentary, she offers a pastoral and therapeutic reading, engaging those who have experienced suffering, exile, and rupture. Drawing on trauma and disaster studies, she explores the interplay of violence and hope in Jeremiah, making its message relevant today. She examines the psychological and social dimensions of trauma, connecting Jeremiah to modern catastrophes like Hurricane Katrina and the Haiti earthquake. Through close readings, she highlights the therapeutic role of violent imagery, such as God's divorce from Israel (Jer 2:1–4:4) and Zion's abduction (Jer 13). While acknowledging Jeremiah's troubling rhetoric, she interprets it through trauma studies, viewing it as a means for the community to process and heal from exile. For O'Connor, Jeremiah embodies survival, offering a vision of redemption. As she put it, "Jeremiah does not explain suffering in any satisfactory way, at least not to me (no biblical book does), but the book pledges what God will make a future and points the way toward it. Jeremiah's literary artistry is a mode of survival, and expression of hope, even when the words themselves are hopeless."⁵² Like Poser's work on Ezekiel (see below), O'Connor interprets the Book of Jeremiah's fragmented structure as a reflection of the historical and psychological chaos of exile. She likens its composition to trauma testimonies, where devastation resists singular interpretation, generating discordant narratives. The book's fractured form mirrors broken memories, while its lack of chronological cohesion captures Judah's destruction. The three distinct endings (Jer 45; 50–51; 52) epitomize trauma's nature – defying closure, signalling an ongoing struggle to reconstruct a shattered reality.

The relationship between the book's literary form and trauma is also the focus of Louis Stulman's contribution (2016).⁵³ He applies the

⁵¹ K. O'CONNOR, *Jeremiah. Pain and Promise*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2011. See also EAD., "A Family Comes Undone (Jer 2:1–4:2)", *RevExp* 105(2008), 201–212; EAD., "The Book of Jeremiah. Reconstructing Community After Disaster", in M.D. CARROLL R. – J.E. LAPSLEY (eds.), *Character Ethics and the Old Testament. Moral Dimensions of Scripture*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2007, 81–12; EAD., "How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies".

⁵² O'CONNOR, *Jeremiah. Pain and Promise*, X.

⁵³ L. STULMAN, "Reflections on the Prose Sermons in the Book of Jeremiah. Duhm's and Mowinckel's Contributions to Contemporary Trauma Readings", in BOASE – FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*, 125–139. See also L. STULMAN, *Order amid Chaos. Jeremiah as Symbolic Tapestry* (BibSem 57), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; ID., "Jeremiah as a Polyphonic Response to Suffer-

framework of trauma studies to reinterpret Jeremiah's prose sermons (Jer 1–25), which have traditionally been regarded as less authentic and significant than the book's prophetic poetry. Engaging with the scholarship of Duhm and Mowinckel – who rigidly distinguished between poetry (viewed as the prophet's genuine voice) and prose (attributed to later Deuteronomistic redaction) – Stulman contends that both literary forms serve as mechanisms for confronting the trauma of Jerusalem's destruction (587–586 BCE). Jeremiah's poetic passages, he argues, are characterized by fragmentation, emotional intensity, and non-linearity, mirroring the disorienting and chaotic nature of trauma itself. This poetry dissolves boundaries between the individual and the collective, between past, present, and future, giving voice to a diffuse and polyphonic lament. The prose, by contrast – though less lyrical and more structured – is no less engaged with trauma. Rather, it imposes a narrative framework upon chaos, offering a structure through which the catastrophic event and its aftermath may be interpreted. Stulman thus challenges the notion that the Deuteronomistic prose of Jer 1–25 is merely normative or retributive, suggesting instead that it functions as a historiographical mode of trauma processing. While Jeremiah's poetry captures the raw immediacy of devastation, its prose provides a reflective distance, transforming crisis into an intelligible discourse. In this reading, Jeremiah as a whole emerges as a profoundly traumatized text: its poetry embodies the visceral anguish of destruction, while its prose seeks to reorder that suffering into a meaningful narrative, guiding the community toward a framework through which to comprehend its devastation and envision a future.

One of the foremost scholars in the field of biblical trauma studies is undeniably L. Juliana Claassens, who has dedicated a wealth of scholarly work to the book and persona of Jeremiah through this lens.⁵⁴ Claassens explores the rhetorical role of the woman-in-labour

ing”, in J. KALTNER – J. STULMAN (eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honour of Herbert B. Huffmon* (JSOT.S 278), T&T Clark, London 2004, 302–317; ID., “Jeremiah the Prophet. Astride Two Worlds”, in M. KESSLER (ed.), *Reading the Book of Jeremiah. A Search for Coherence*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2004, 41–56; ID., “Reading the Bible through the Lens of Trauma and Art”, in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 177–192.

⁵⁴ L.J. CLAASSENS, “The Rhetorical Function of the Woman in Labor Metaphor in Jeremiah 30–31. Trauma, Gender and Postcolonial Perspectives”, *JTSA* 150(2014), 67–84; EAD., “Preaching the Pentateuch. Reading Jeremiah's Sermons through the Lens of Cultural Trauma”, *Scriptura* 116(2017), 27–37; EAD., “Jeremiah. The Traumatized

metaphor in Jer 30–31, showing its dual function: in Jer 30:6, it conveys helplessness and suffering, while in Jer 31:7–9, it transforms into a symbol of restoration, placing vulnerable figures at the heart of divine renewal. Drawing on trauma, gender, and postcolonial studies, Claassens argues that the metaphor reflects both the people’s suffering in exile and God’s creative power in restoring them. She examines how feminine depictions of God – such as a grieving, weeping deity – subvert hypermasculine portrayals, reshaping gender norms. In Jer 31, masculinity is redefined: strength shifts from violence to care and comfort, fostering communal transformation. The Babylonian trauma thus prompts a reimagined society where power structures are deconstructed, and vulnerability is embraced. Claassens also analyses the Temple, Covenant, and Sabbath sermons (Jer 7; 11:1–14; 17:19–27) as responses to cultural trauma, framing them as efforts to restore a fractured community. Finally, she interprets Jeremiah as a trauma narrative, where the prophet’s first-person accounts mirror both personal and collective suffering. The book’s fragmented structure, abrupt shifts, and cyclical repetition of destruction, lament, and hope mimic the nature of traumatic memory. Rather than simply recounting exile’s pain, Jeremiah internalizes it, shaping the text into both a reflection of trauma and a means of survival.

An innovative approach is put forward by Christl M. Maier, who masterfully integrates traditional historical-critical exegesis with the insights from cultural trauma studies, thus rendering her work both pioneering and methodologically sound.⁵⁵ Maier identifies a pro-Golah perspective in Jer 40–44, prioritizing the exiled Jews in Babylon over those who fled to Egypt. Using cultural trauma theory, she interprets these chapters as shaping the post-exilic Jewish identity. The de-

Prophet”, in L. STULMAN – E. SILVER (eds.), *The Oxford Handbook of Jeremiah*, Oxford University Press, Oxford 2021, 358–373; EAD., “Theological Language in Crisis? The Importance of Trauma Hermeneutics for Exploring Gendered Metaphors for God in the Book of Jeremiah”, *OTE* 36(2023), 202–219.

⁵⁵ C.M. MAIER, “Listening to the Trauma of Refugees in Jeremiah 40–44”, *Lectio Difficilior* 1(2017), 1–13; EAD., “Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch”, *VT* 70(2020), 67–82; EAD., “Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch”, in ERBELE-KÜSTER ET AL. (eds.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 99–117; EAD., “Jerusalem’s Open Wound. Bodily Pain as a Metaphor of Collective Trauma”, *Biblische Notizen*, forthcoming. See also EAD., “Kein Balsam in Gilead? Potentiale für Resilienz in Klagetexten des Jeremiabuches”, in J. GÄRTNER – B. SCHMITZ (eds.), *Resilienz narrative im Alten Testament* (FAT 156), Mohr Siebeck, Tübingen 2022, 131–146.

struction of Jerusalem is presented through two competing perspectives: one blames all Jews for persistent idolatry, inverting the roles of victim and perpetrator, while another shifts responsibility onto those who remained in Judah or sought refuge in Egypt. Jeremiah condemns the Egyptian refugees, silencing their perspective and identifying the true remnant of Israel with the exiles in Babylon. The Book of Jeremiah thus illustrates how cultural trauma is produced, memorialized, and ideologically exploited. Maier also analyses the various redactions of Gedaliah's assassination, demonstrating how divergent memories of the event reflect internal Jewish divisions. The competing narratives surrounding Gedaliah and Ishmael reveal struggles over identity, as different groups attempt to define their place in the wake of Babylonian domination. The vision of the good and bad figs further reinforces this dynamic: the good figs, those deported with King Jeconiah in 597 BCE, are depicted as recipients of divine mercy, while the bad figs, including those who remained in Judah and those who fled to Egypt, are condemned to dishonour and destruction. This exile-oriented perspective, already present in Jer 40–43, reaches its peak in Jer 24, where exile is framed as a promise of salvation, anticipating the stance of Ezra and Nehemiah. Finally, Maier explores the motif of the open wound, which links the fate of Jerusalem, its people, the prophet, and even Babylon. Jerusalem, personified as a wounded woman, symbolizes the broken social body of Judah, subordinated both to Babylon and to YHWH. Her suffering encapsulates the trauma of exile, with her laments giving voice to the pain of the community. The prophet, however, does not merely witness this suffering but shares in it – his own wounds mirroring those of the people.⁵⁶ In this way, Jeremiah becomes an embodiment of collective trauma, internalizing the catastrophe and giving it narrative form.

The first monograph on the Book of Jeremiah through the lens of trauma hermeneutics is authored by Elizabeth Boase (2024), who had previously conducted extensive research on the subject.⁵⁷ Boase's

⁵⁶ For the relationship between Jeremiah's suffering and Jerusalem's suffering, see M. CUCCA, *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il destino di Gerusalemme*, Cittadella, Assisi 2010.

⁵⁷ E. BOASE, *Trauma Theories. Refractions in the Book of Jeremiah* (Hebrew Bible Monographs 110; Trauma Bible 3), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2024; EAD., "Desolate Land/Desolate People in Jeremiah and Lamentations", in A. ELVEY – K. DYER – D. GUESS (eds.), *Ecological Aspects of War. Engagements with Biblical Texts*, Bloomsbury T&T Clark, London 2017, 97–115; EAD., "Misplaced Bodies. The Interpretation

monograph constitutes a landmark contribution to biblical trauma studies, addressing both newcomers to the field and seasoned scholars already engaging with biblical texts through this lens. She examines five trauma theories, illuminating their foundational principles and broader implications: the literary trauma studies approach associated with Cathy Caruth, which underscores the failure of language in articulating trauma; alternative strands of literary trauma theory that emphasize language's symbolic capacity to respond to trauma; Jeffrey Alexander and Ron Eyerman's cultural trauma theory, which conceptualizes trauma as a socially mediated phenomenon; Vamik Volkan's multigenerational trauma theory, which investigates the transmission of trauma across generations; and the anthropological perspective, which foregrounds the embodied impact of trauma on individuals and communities. Boase acknowledges that, while she initially drew from a diverse range of theoretical domains, she ultimately recognized the inherent incompatibilities among certain approaches. Nonetheless, while she favors theories that prioritize communal over individual trauma, she acknowledges the interpretative value that each theoretical paradigm brings to biblical exegesis. She demonstrates this by applying each framework to selected passages from the Book of Jeremiah, including Jer 16:1–9; 18:1–12; 21–24; 29:1–14; and 40–44. A particularly compelling chapter delves into the embodiment of trauma, where Boase engages with the scholarship of anthropologists Arthur Kleinman and Veena Das⁵⁸ – scholars rarely invoked in biblical trauma studies. Rather than confining trauma to the realms of dissociation and inexpressibility, Kleinman and Das foreground the primacy of bodily manifestations of distress, illustrating how somatic expressions serve as potent articulations of lived suffering. Boase contends that this perspective extends the discourse beyond the psychological dimensions of trauma, illuminating suffering as an intrinsically embodied experience. In her analysis of Jer 16:1–9 and 29:1–15, Boase explores the evocative

of Body and Place in Jeremiah”, *ABR* 67(2019), 48–59; EAD., “Multiple Layers. Insights into the Development of a Trauma Drama in Lamentations and Jeremiah”, *ABR* 70(2022), 1–17. See also EAD., “Engaging Westermann and the Assumptive World”, *JOT* 46(2021), 177–192.

⁵⁸ See, for instance, A. KLEINMAN – V. DAS – M.M. LOCK (eds.), *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley (CA) 1997; V. DAS – A. KLEINMAN – M.M. LOCK ET AL. (eds.), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*, University of California Press, Berkeley (CA) 2001; V. DAS, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley (CA) 2007.

role of embodied language, demonstrating how somatic imagery functions on two interwoven levels. On one hand, it renders the prophet an embodied conduit of suffering, physically bearing the weight of societal collapse while offering a medium for communal meaning-making. On the other, it calls the community to bear witness to destruction and to enact hope through lived practice and ritual, thereby reversing the trajectory initiated by the prophet's embodied lament.

Ultimately, Boase contends that no single trauma theory should be regarded as the definitive framework for analysing biblical literature. Instead, she advocates for an approach that acknowledges the epistemological distinctions underlying different theoretical schools, encouraging scholars to remain critically aware of their own methodological positions while remaining open to the interpretative potential of alternative perspectives.

2.3. *Ezekiel*

The first biblical book to be critically examined through the lens of trauma studies was the Book of Ezekiel, which continues to be at the forefront of such investigations.⁵⁹

Although the prophet's persona had previously been analysed through psychiatric frameworks,⁶⁰ the pioneering study that significantly employs the category of trauma to interpret Ezekiel's figure and his writings is Dereck M. Daschke's article.⁶¹ In this work, the author

⁵⁹ In addition to the contributions mentioned in this section, see also R.L. COPELAND, "Their Leaves Shall Be for Healing. Ecological Trauma and Recovery in Ezekiel 47:1–12", *BTB* 49(2019), 214–222; R. FURMAN, "Trauma and Post-Trauma in the Book of Ezekiel", *OTE* 33(2020), 32–59; C. FAUL, "Ezekiel's נא. Reassigning the Liminal Other within a Trauma-Forged Identity", *BibInt* 32(2024), 398–413.

⁶⁰ See E. BROOME, "Ezekiel's Abnormal Personality", *JBL* 65(1946), 277–292; K. VAN NUYS, "Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)", *JBR* 21(1953), 244–251; D.J. HALPERIN, *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1993. For a critique of this approach, especially of Halperin's work, see D.L. SMITH-CHRISTOPHER, "Ezekiel on Fanon's Couch. A Postcolonialist Critique in Dialogue with David Halperin's Seeking Ezekiel", in T. GRIMSRUD – L.L. JOHNS (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace. Power and Theopolitics in the Bible. Essays in Honor of Millard Lind*, Pandora, Telford (PA) 2000, 108–144.

⁶¹ D.M. DASCHKE, "Desolate Among Them. Loss, Fantasy, and Recovery in the Book of Ezekiel", *American Imago* 56(1999), 105–132. Of the same author, see also D. DASCHKE, *City of Ruins. Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse* (BibInt 99), Brill, Leiden 2010.

applies trauma studies to investigate how Ezekiel grapples with the traumas resulting from the destruction of the Temple and the exile of Israel, and how these experiences of both individual and collective suffering are articulated in his prophecies. Daschkel delves not only into the prophet's psychology, which he interprets as indicative of PTSD, but also into the collective psychology of Israel, drawing upon trauma studies to explore the process of recovery for Ezekiel and Israel alike. This recovery, according to Daschkel, begins with trauma and suffering, progresses through profound psychological reworking, and culminates in spiritual and moral transformation.

A compelling reading of Ezekiel and his book (in dialogue with the Book of Lamentations) through the prism of trauma studies is found in Smith-Christopher's monograph *A Biblical Theology of Exile*.⁶² The author observes that biblical texts emerge from a community of transmission and that the communities responsible for the creation of Ezekiel and Lamentations were profoundly shaped by crises, both personal and collective. These texts, therefore, are not merely historical documents but serve as the voices of traumatized communities. Smith-Christopher asserts that any analysis of the biblical response to exile must account for this dimension. Specifically, in Ezekiel and Lamentations, Smith-Christopher identifies the first and most significant reactions to the Babylonian trauma. He highlights that economic and political forces were the primary causes behind Ezekiel and his companions' exile to Babylon, just as political and economic dynamics brought about the ruin of Jerusalem. Consequently, he suggests interpreting Ezekiel and Lamentations as the product of what Caroline Gorst-Unsworth has termed "state-sponsored terrorism."⁶³ In response to prior psychological interpretations of Ezekiel, Smith-Christopher contends that understanding the prophet's personality, words, and actions requires an adequate historical contextualization. While he does not exclude the possibility of psychological analysis, he maintains that such an approach must draw on contemporary PTSD research conducted with refugees. This research, he argues, not only en-

⁶² D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *A Biblical Theology of Exile* (OBT), Fortress, Minneapolis (MN) 2002, 75–104. See also D.L. SMITH-CHRISTOPHER, "Deconstructing Terror in Ezekiel. The 'Valley of Bones' Vision as Response to Trauma", in W.A. TOOMAN – P. BARTER (eds.), *Ezekiel. Current Debates and Future Directions* (FAT 112), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 391–413.

⁶³ C. GORST-UNSWORTH, "Psychological Sequelae of Torture. A Descriptive Model", *British Journal of Psychiatry* 157(1990), 475s.

hances our understanding of Ezekiel's character but also sheds light on the broader historical and social implications of the siege of Jerusalem, the deportations, the executions carried out by the Babylonian armies, and the exile itself. Many of Ezekiel's seemingly bizarre actions can be understood as manifestations of the Babylonian trauma. Contemporary studies of refugees and the psychosocial effects of collective catastrophes enable us to reinterpret the image of Ezekiel, transforming it from the caricature of a neurotic psychopath (as suggested by Halperin) or an unusually creative writer (as posited by Zimmerli) into that of a traumatized prophet. His prose, figurative language, and behaviour can then be seen as authentic expressions of the trauma inflicted by exile.

David G. Garber and Brad E. Kelle offer thorough analyses of the Book of Ezekiel through the lens of trauma theory.⁶⁴ Drawing on the works of Caruth, Felman and Laub, Erikson, and Lifton, Garber examines the various forms of prophetic discourse present in the text, emphasizing how Ezekiel's use of vivid imagery positions him as a visual witness to the calamity that befell the people. This function of witnessing, Garber suggests, contributes to the reconstruction and resilience of the community that formed around those tragic events. Kelle, in turn, uses the concept of trauma to explore the destabilizing effects of catastrophic events on Ancient Israel – namely, the destruction of Jerusalem, the deportation, and the loss of religious and political stability. He stresses that these events had a profound impact not just on an individual level but on the theological and social dimensions, both for the prophet and the community. Kelle highlights the difficulty of integrating the trauma of the Babylonian catastrophe into the collective narrative, making it challenging to fully understand or articulate. Nevertheless, Ezekiel employs a rhetorical strategy of considerable power, invoking the image of devastated and rejuvenated na-

⁶⁴ D.G. GARBER, "Traumatizing Ezekiel. Psychoanalytic Approaches to the Biblical Prophet", in J.H. ELLENS – W.G. ROLLINS (eds.), *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures*, Bloomsbury, Westport (CN) 2004, II, 215–235; Id., "'I Went in Bitterness'. Theological Implications of a Trauma Theory Reading of Ezekiel", *RevExp* 111(2014), 346–357; B.E. KELLE, "Dealing with the Trauma of Defeat. The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel", *JBL* 128(2009), 469–490. Kelle dedicated an entire commentary to Ezekiel from the perspective of trauma: B.E. KELLE, *Ezekiel. A Commentary in the Wesleyan Tradition* (New Beacon Bible Commentary), Beacon Hill, Kansas City (MO) 2013. A similar attempt is made by N. BOWEN, *Ezekiel* (AOTC), Abingdon, Nashville (TN) 2010.

ture to place these traumatic events within a theological framework that renders them comprehensible. In particular, Ezekiel reinterprets them through a priestly lens, linking the destruction of the land to the holiness and sovereignty of YHWH. In this way, the prophet transforms the experience of trauma – initially one of chaos and powerlessness – into a coherent element of a larger narrative, helping the recipients of the book process and cope with the trauma of exile.

One of the most original and influential contributions to the study of Ezekiel, which has had a profound impact on the entire field of biblical trauma studies, is Ruth Poser's monograph *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*.⁶⁵ Drawing on Ronald Granofsky's concept of the *trauma novel*, Poser argues that the Book of Ezekiel can be read as a true trauma narrative, in which the dynamics of fragmentation, regression, and reunification – hallmarks of traumatic storytelling – are reflected in the text itself. According to Poser, the inconsistencies, repetitions, and seemingly disconnected passages, often attributed to a complex editorial process, actually mirror profound psychological processes typical of trauma victims. These literary features, Poser suggests, represent attempts to process and integrate collective trauma. In other words, for Poser, the trauma of the Babylonian exile is not only expressed in the explicit content of Ezekiel's message but is embedded in the very structure of the book itself. Its fragmented character mirrors the disorientation and fragmentation typical of traumatic experience. Poser advocates for an alternative approach to understanding the literary features of the book and the role of biblical literature, not merely as historical testimony but as a tool for healing and the reconstruction of a fragmented collective identity.

A notably distinct approach is that of Carly L. Crouch, who, in dialogue with trauma studies and socio-scientific research on involuntary migration – especially toward rural and isolated contexts – investigates Israel's experience of displacement in Babylon.⁶⁶ Crouch argues

⁶⁵ R. POSER, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTS 154), Brill, Leiden 2012. See also ID., "No Words. The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile", in BOASE – FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*, 27–48; EAD., "Verwundete Prophetie Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur", in ERBELE-KÜSTER ET AL. (eds.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 119–131; EAD., "Ezekiel as Trauma Literature", in C. CARVALHO (ed.), *The Oxford Handbook of Ezekiel*, Oxford University Press, Oxford 2023, 437–454.

⁶⁶ C.L. CROUCH, *Israel and Judah Redefined. Migration, Trauma, and Empire in the Sixth Century BCE*, Cambridge University Press, Cambridge 2021; EAD., "Ezekiel and

that the exiles maintained their ethnic identity and connection to Jerusalem, while also developing a preoccupation with Israel's past and the lost land due to the trauma of forced migration. Using Jeffrey Alexander's cultural trauma theory, Crouch suggests that Ezekiel frames the 597 and 586 BCE events not just as political, but as divine punishment for Israel's sins. This narrative aims to provoke moral and religious transformation, positioning the exiles as the true Israelites and marking a rupture with those who remained in Jerusalem. Exile, for Ezekiel, becomes central to Israelite identity. Crouch further highlights Ezekiel's intense focus on reclaiming the land, linking this to the trauma of displacement. The text's anti-assimilationist stance, emphasizing exclusive Yahwism, reflects a strategy to preserve identity amidst forced migration. In her 2025 work,⁶⁷ Crouch examines the symbolic acts of Ezekiel and Jeremiah through trauma studies. She argues that these acts are not just prophetic but represent attempts to communicate the inexpressible trauma of exile. When words fail, the body becomes a means to process and convey the deep pain and loss of the traumatic experience.

2.4. *Lamentations*

The Book of Lamentations⁶⁸ has long been subjected to psychological readings, predating the rise of biblical trauma studies,⁶⁹ and,

the Construction of Cultural Trauma”, *Open Theology* 8(2022), 482–491; EAD., “Involuntary Migration, Strategies of Identity Construction, and Religious Diversity after 586 BCE”, in B. HENSEL – B. ADAMCZEWSKI – D. NOCQUET (eds.), *Social Groups behind Biblical Traditions. Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, and Israel in the Second Temple Period* (FAT 167), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 191–203; EAD., “Jeremiah and Ezekiel’s Sign-Acts through the Lens of Trauma”, in W.A. TOOMAN – P. BARTER (eds.), *Ezekiel’s Sign-Acts. Methods and Interpretations* (BZAW 562), De Gruyter, Berlin-Boston, 2025, 15–34.

⁶⁷ CROUCH, “Jeremiah and Ezekiel’s Sign-Acts through the Lens of Trauma”.

⁶⁸ In addition to the contributions mentioned in this section, see also R. WILLIAMSON, “Taking Root in the Rubble. Trauma and Moral Subjectivity in the Book of Lamentations”, *JSOT* 40(2015), 7–23; J.W. CATALDO, “Lamenting Loss. A New Understanding of Trauma in Lam 1”, *SJOT* 34(2020), 51–73; J. BERMAN, “The Drama of Spiritual Rehabilitation in Lamentations 1”, *JBL* 140(2021), 557–578; E.K. HOLT, “The Strongman (Geber) Speaks Back Trauma, Cultural Memory, and Gender in Lamentations”, in ERBELE-KÜSTER ET AL. (eds.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 113–145; X. LI, “Does the Hebrew Bible Construct a Social Trauma? Three Case Studies”, *JSOT* 48(2023), 243–261.

⁶⁹ See M.S. MOORE, “Human Suffering in Lamentations”, *RB* 90(1983), 534–355; P. JOYCE, “Lamentations and the Grief Process. A Psychological Reading”, *BibInt* 1(1993), 304–320.

particularly in recent years, it has often been characterized as survival literature, drawing parallels with twentieth-century Holocaust narratives.⁷⁰

Within the realm of biblical trauma studies, psychological analysis has been extensively employed to interpret the literary structure of Lamentations, notably in the works of David J. Reimer and James W.S. Yansen.⁷¹ Reimer applies theories from the psychology of grief to account for the text's apparent inconsistencies, suggesting that these arise from the emotional dynamics of loss and sorrow. Yansen, on the other hand, posits that the mnemonic ruptures typical of trauma survivors provide a lens through which to understand the fragmented and unpredictable nature of the book. Moreover, he introduces the concept of non-referential history – an indirect testimony to events that resist full comprehension or description – to elucidate the text's pervasive use of metaphorical and hyperbolic language, as well as the abrupt shifts in tone.

In recent years, the Book of Lamentations has been extensively examined through the lens of cultural trauma, with significant contributions from Elizabeth Boase.⁷² Boase examines the interplay between diverse voices in Lamentations – the personified city, the narrator-lamentor, and the figure of the man in chapter 3 – and the centrality of bodily language. She argues that somatic language not only conveys pain but facilitates trauma integration and the reconstruction of collective memory. By analysing the dynamics between individual and communal voices, Boase suggests that Lamentations functions as a tool of social cohesion, reweaving a fragmented collective through a shared narrative of suffering. Using Jeffrey Alexander's cultural trauma theory, she identifies core elements of cultural trauma: the nature of suffering, victim

⁷⁰ T. LINAFELT, *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 2000; K. O'CONNOR, *Lamentations and the Tears of the World*, Orbis, Maryknoll (NY) 2002.

⁷¹ D. REIMER, "Good Grief? A Psychological Reading of Lamentations", *ZAW* 114(2002), 542–559; J.W.S. YANSEN, *Daughter Zion's Trauma. A Trauma Informed Reading of Lamentations* (Biblical Intersections 17), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2019.

⁷² E. BOASE, "The Traumatized Body. Communal Trauma and Somatisation in Lamentations", in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 193–209; EAD., "Fragmented Voices. Collective Identity and Traumatization in Lamentations", in BOASE – FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*, 49–66; EAD., "Chaos and Order. Lamentations and Deuteronomy as Responses to Destruction and Exile", in H.A. THOMAS – B.N. MELTON (eds.), *Reading Lamentations Intertextually* (LHBOTS 714), T&T Clark, New York 2021, 55–72; EAD., "Multiple Layers".

identification, responsibility, and the relationship between victims and their audience. Through its poetic structure and multiple perspectives, Lamentations transforms individual pain into a collective memory, providing continuity to the community. Thus, the text does not merely record trauma; it reconstructs it into a collective account of suffering, which redefines the community's identity. Boase also explores the rhetorical function of Lamentations, noting its role in identity reconstruction for a traumatized community. Poetry becomes a medium through which fragmented experiences are reorganized into a collective memory that provides meaning and belonging. Lamentations employs metaphor, personification, and a plurality of voices to engage readers in a shared perspective on suffering. The ongoing reception of the text shows its lasting power to shape the identity of those who engage with it, embedding the memory of trauma into a renewed narrative.

In her intertextual analysis, Boase compares Lamentations with Deuteronomy. While Lamentations is poetic, fragmented, and anguished, Deuteronomy is prosaic, structured, and forward-looking. Deuteronomy emphasizes fidelity to the law as the key to Israel's prosperity, while Lamentations focuses on mourning, the breakdown of order, and divine justice. Both texts respond to the trauma of destruction and exile, but Lamentations expresses grief, while Deuteronomy attempts to reconstruct a stable understanding of divine-human relations. While Lamentations articulates the rupture caused by trauma, Deuteronomy offers an interpretive structure that re-establishes divine justice and order. Boase's analysis of these texts underscores that trauma, as seen in Lamentations, involves a rupture that shatters foundational beliefs, whereas Deuteronomy seeks to restore these beliefs. The juxtaposition of the two texts demonstrates that the biblical tradition does not provide a singular response to trauma but rather acknowledges the need for multiple narratives to make sense of human suffering and the divine. On the differences between the metanarratives of the Book of Lamentations and those of the Deuteronomistic history, see also the work by David Janzen below.

In her forthcoming contribution, Megan D. Alsene-Parker offers a nuanced examination of the multiplicity of perspectives in Lamentations, proposing a refined framework for understanding their interrelation within the book's structural design.⁷³ While scholars widely ac-

⁷³ M.D. ALSENE-PARKER, "Unified Diversity. The Cultural Trauma Narrative of Lamentations", *Bib*, forthcoming.

knowledge the presence of diverse voices in Lamentations, prevailing approaches tend to fall into one of two camps: either privileging a singular, authoritative perspective or treating the various voices as wholly independent and irreconcilable. Alsene-Parker, however, advances a more integrative approach – one that preserves the distinctiveness of each perspective while demonstrating their collective contribution to a coherent metanarrative. She argues that Lamentations operates as an overarching cultural trauma narrative, weaving together five distinct poetic voices without dissolving their individuality. She highlights the significance of the book’s acrostic structure, which invites readers to engage with each section on its own terms while simultaneously situating it within the broader composition. By juxtaposing multiple responses to the devastation of Jerusalem in 587 BCE, Lamentations captures the intricate dynamics of communal suffering, revealing that narrative unity need not be predicated on uniformity but can instead emerge through the interplay of diverse voices in conversation.

2.5. *Psalms*

Regarding the Psalter, numerous biblical scholars have applied trauma hermeneutics to interpret various psalms.⁷⁴

Christopher G. Frechette (2014) delves into the intricacies of the violent language present in many psalms, acknowledging its potential for problematic implications.⁷⁵ He observes that invoking divine vengeance against enemies might, in fact, legitimize tangible acts of violence by readers and cultivate a negative perception of the God of the HB/OT. However, drawing upon a therapeutic framework aimed at

⁷⁴ In addition to the contributions mentioned in this section, see also A. GROENEWALD, “A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the End of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) of the Psalter”, *OTE* 31(2018), 790–811; R.W. POE HAYS, “Trauma, Remembrance, and Healing. The Meeting of Wisdom and History in Psalm 78”, *JSOT* 41(2016), 183–204; EAD., “Telling Stories for Healing and Resilience. A Trauma-Informed Reading of Psalms 105 and 106”, *BTB* 53(2023), 139–147; L.J. CLAASSENS, “‘Sometimes I Feel like a Motherless Child’. Considering the Metaphor of Divine Adoption in the Context of Trauma”, *Religions* 14(2023), 1–9.

⁷⁵ C.G. FRECHETTE, “Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms”, in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 71–84. For the therapeutic approach, see also ID., “The Old Testament as Controlled Substance”, 20–34; ID., “Two Biblical Motifs of Divine Violence as Resources for Meaning-Making in Engaging Self-Blame and Rage after Traumatization”, *Pastoral Psychology* 66(2017), 239–249.

healing trauma survivors, Frechette identifies a redemptive function within this language. According to his perspective, it is the dramatic portrayal of God as the one who responds to the cry of the victim – who is stirred to wrath by the injustice suffered and intervenes by vanquishing the oppressor – that imparts to the psalms their therapeutic potency. This image of God directly counters the common perception among trauma survivors of being abandoned and left to endure suffering alone. Therefore, expressions of anger toward the aggressor or the visualization of their annihilation should not be construed as a genuine incitement to real-world violence. On the contrary, the dramatic intensity of these images serves as an integral part of the trauma-processing journey, wherein the management of anger assumes a pivotal role. In the psalms, what is truly obliterated is not the enemy in a literal sense, but rather the “internalized persecutor:” the suffocating power of traumatic memories, negative beliefs, and the thirst for retribution that trauma engenders.

A similarly approach is found in Brent A. Strawn’s work (2016).⁷⁶ Empirical studies have underscored the essential role of shared experience in the healing process following trauma. The Psalter, indeed, offers ample space for the expression of traumatic events and the emotions of those who have lived through them. Since the psalms are not merely texts to be read but also to be recited and internalized, their function transcends a purely descriptive dimension – as a mere testimony of trauma – and assumes a therapeutic role that extends beyond the psalmists themselves, encompassing anyone who utters or meditates upon them. This framework can be further examined through the lens of post-traumatic growth and Positive Psychology, which suggests that although trauma is a profoundly painful experience that leaves deep scars, it can nonetheless foster personal flourishing and enhance resilience. Those who have endured profound wounds may, therefore, aspire to a life of happiness, provided that happiness is understood in its truest form – not as mere pleasure, but as the complete realization of human potential. The journey toward this form of happiness often involves the narration and sharing of one’s trauma. In this regard, the psalms can offer invaluable support, acting as a bridge between suffering and a renewed sense of wholeness for those who read and pray them today.

⁷⁶ B.A. STRAWN, “Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness”, in BOASE – FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*, 143–160.

Recently, Nikolett Móricz published a monograph on the phenomenology of trauma in Psalms 22, 88, 107, and 137.⁷⁷ The crux of her analysis focuses on the narratological approach of these psalms, wherein figurative language and poetic imagery allow the traumatized psalmist and reader alike to reconstruct a fragmented life story, thereby facilitating the reconstruction of both individual and collective identities that are presented as continuous and meaningful. Using these psalms as case studies, Móricz holds that traumatic events influenced not only the psychology of the psalmists but also the aesthetics of their depiction of trauma.⁷⁸

A markedly distinct approach is adopted by Chwi-Woon Kim.⁷⁹ The author observes that much of the scholarship applying trauma hermeneutics to the HB centres on the experience of the Babylonian exile and the literary works that emerged from it. Expanding this perspective, Kim explores the lingering traces of Israel's collective trauma well beyond the 6th century BCE. He posits that the psalms of communal lament serve as a testament to the transgenerational transmission of unresolved trauma from Israel's ancestors, a trauma deeply rooted in historical experiences of divine anger. In his study, Kim draws a comparison between the Emesal laments of the Mesopotamian tradition and the biblical psalms, identifying shared textual mechanisms in the transmission of ancestral laments within the Elohist Psalter. Evidence drawn from the Emesal tradition illuminates the role of the Elohist Psalter as a literary repository that preserved and transmitted these psalms across generations. Acknowledging that the communal laments of this corpus encapsulate profound memories of Israel's national catastrophes, Kim scrutinizes the dimension of transgenerational trauma, with particular emphasis on divine wrath, which emerges as a recurrent motif in these texts. The analysis highlights how

⁷⁷ M. NIKOLETT, *Wie die Verwundeten - derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 282), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021.

⁷⁸ Other studies on the Psalms in light of the psychological concept of individual and collective trauma are the following: POE HAYS, "Trauma, Remembrance, and Healing"; GROENEWALD, "A Trauma Perspective"; X. LI, "Post-Traumatic Growth, Belief in a Just World, and Psalm 137:9", *BTB* 51(2021), 175–184; J.E. BROWN – J. COLLICUTT, "Psalms 90, 91 and 92 as a Means of Coping with Trauma and Adversity", *Mental Health, Religion and Culture* 25(2022), 276–287; CLAASSENS, "Sometimes I Feel Like a Motherless Child".

⁷⁹ C.-W. KIM, "Psalms of Communal Lament as a Relic of Transgenerational Trauma", *JBL* 140(2021), 531–556.

non-penitential communal laments often depict divine anger as the principal cause of Israel's collective misfortunes. In light of the theory of transgenerational trauma transmission, Kim suggests that the persistence of Israel's ancestors' non-penitential responses to divine wrath signifies a signal of inherited trauma over time, distinguishing it from the traumatic processes associated with guilt. Despite the growing influence of penitential elements in Israel's lament tradition following the exile, non-penitential communal laments continued to offer an alternative mode of engagement with an angry God, serving a function akin to what Volkan defines as social linking phenomena. The reverberation of these psalms resonates through generations, keeping alive the memory of past experiences of divine wrath and contributing to the forging of a faith that rejects self-blame for collective trauma.

Distinct from psychological frameworks is the approach I have undertaken in my work (cited in footnote 4). I have outlined the criteria for identifying psalms of trauma, emphasizing that trauma is a modern, Western concept that cannot be directly applied to ancient texts without careful consideration. Traditional approaches, such as those based on PTSD and poststructuralist trauma theory, assume a direct link between an author's personal trauma and their writing. However, this is problematic when analysing the psalms, as the psalmists' personal experiences are obscured by editorial layers, as well as by literary and theological conventions. Rather than reading the psalms as personal reflections of trauma, I define them as texts where the lyrical voice portrays experiences that resemble what we nowadays call *trauma* – specifically, life-threatening events that cause profound harm to individuals or communities, leaving them in a state of intense helplessness and despair. Psalms such as 6, 22, 31, 38, and others display these characteristics, particularly within the genre of lament. These psalms are not spontaneous outpourings of personal pain, but rather literary constructs that developed over time, shaped by a rich tapestry of literary and theological conventions. Furthermore, while fragmentation and contradictions are often present in the psalms, I maintain that these are the result of editorial processes, not expressions of the psalmists' own trauma. What sets the psalms of trauma apart is their thematic focus on overwhelming pain and powerlessness, conveyed through the use of linguistic elements that are typical of Biblical Hebrew poetics – body language, metaphor, and metonymy – which I explore in light of cognitive linguistics. In addition, contrary to the dominant therapeutic approach to the psalms in biblical trauma studies, I argue that

the psalms were passed down not only to voice trauma and offer healing but also to intentionally wound those who engaged with them: the editors sought to ensure that the memory – and their interpretation – of the collective traumas of the past would be preserved for future generations, thereby playing a role in the construction of Israel’s wounded collective identity. Research in the field of cultural trauma studies is invaluable in this respect, as it allows us to transcend the purely therapeutic readings of these texts and uncover other, often overlooked, social functions of the psalms. In my view, the Psalter’s editors sought to shape the people’s self-perception, aiming at inculcating an identity rooted in fragility, teetering between survival and obliteration, utterly dependent on the mercy of YHWH. To this end, I propose that the Psalter ensured that the collective wounds of the community would never fully heal, but instead remain perpetually open and raw.

2.6. Other Biblical Texts and Books

While the books of Jeremiah, Ezekiel, Lamentations, and Psalms are the most extensively examined through the lens of trauma hermeneutics, this does not imply that other biblical texts and books have remained untouched by this perspective.⁸⁰

Within the Pentateuch, L. Juliana Claassens has offered a profound interpretation of the narrative involving Rachel, Leah, Bilhah, and Zilpah in Gen 29–30, engaging in a dialogue with the renowned novel *The Handmaid’s Tale* by Margaret Atwood, and examining it through the prism of the concept of “insidious trauma.”⁸¹ Claassens contends that these narratives, on the one hand, reflect the enduring

⁸⁰ In addition to the contributions mentioned in this section, see also C.G. FRECHETTE, “Daughter Babylon Raped and Bereaved (Isaiah 47). Symbolic Violence and Meaning-Making in Recovery from Trauma”, in BOASE – FRECHETTE (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*, 213–217; K.M. O’CONNOR, “Stammering Toward the Unsayable. Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis”, *Int* 70(2016), 301–313; M.G. BRETT, “Intergenerational Trauma. Children of the Exile”, in ID., *Locations of God. Political Theology in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford 2019, 75–85; E. ESTERHUIZEN – A. GROENEWALD, “A Trauma Reading of Isaiah 1–12 from the ‘Unity Movement’ Perspective”, *Journal for Semitics* (2023), 10–31; B. BECKING, *Nahum. A Trauma for a Trauma* (Trauma Bible Commentary), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2024; J.N. MOKWE, “Cultural Trauma and the Divine Violent Devastator in Hos 5:14”, *Biblische Notizen* 203(2024), 57–78.

⁸¹ L.J. CLAASSENS, “Reading Trauma Narratives. Insidious Trauma in the Story of Rachel, Leah, Bilhah and Zilpah (Genesis 29–30) and Margaret Atwood’s *The Handmaid’s Tale*”, *OTE* 33(2020), 10–31.

impact of gender, racial, and class-based violence, while on the other, they reveal within themselves subtle signs of resistance. In his analysis of Deut 4 and Deutero-Isaiah in the context of psychological and sociological studies of trauma, Dominik Markl connects the emergence of monotheism to the cultural trauma of the Babylonian exile.⁸² In the Song of Moses (Deut 32:1–43), the author identifies an intellectual effort at “reworking” the collective suffering of the past, which, in turn, contributes to the formulation of the community’s identity for the future.⁸³ Jean-Pierre Sonnet has explored how the Pentateuch processes the trauma of the Babylonian exile, reinterpreting figures and narratives from the past in order to offer a sense of continuity and hope.⁸⁴ His concept of “screen memory” provides a key to understanding how the exiled Jews identified with their forebears, such as Abraham and Jacob, whose stories of migration and divine promise resonate with the experiences of exile and the anticipation of return. Sonnet’s analysis underscores how the Pentateuch integrates the trauma of exile not only at the narrative level but also in its theological dimension. The God of the Torah emerges as a “post-disaster” figure, amalgamating contrasting attributes: both punishment and healing, destruction and renewal. This sovereign God is not defeated by the Babylonian deities but rather commands history, transforming catastrophe into a process of renewal. Thus, the Pentateuch does not repress the experience of exile but internalizes it, culminating in the depiction of a singular God who is not subjected to the violence of history but measures and governs it.

David Janzen has devoted two monographs to examining the Deuteronomistic history from the perspective of trauma.⁸⁵ Janzen argues that the Deuteronomistic history – encompassing the material from Deuteronomy through Kings, allegedly attributed to a single author within the Jewish community in Babylon during the mid-6th century –

⁸² D. MARKL, “The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism”, *Bib* 101(2020), 1–25.

⁸³ D. MARKL, “Cultural Trauma and the Song of Moses (Deut 32)”, *OTE* 33(2020), 674–689.

⁸⁴ J.-P. SONNET, “Writing the Disaster. Trauma, Resilience, and Fortschreibung”, in P. DUBOVSKÝ – D. MARKL – J.-P. SONNET (eds.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 349–357.

⁸⁵ D. JANZEN, *The Violent Gift. Trauma’s Subversion of the Deuteronomistic History’s Narrative* (LHBOT 561), T&T Clark, New York 2012; Id., *Trauma and the Failure of History. Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem* (SemeiaSt 94), SBL Press, Atlanta (GA) 2019.

is obsessed with the fate of the exiles, attempting to explain their suffering within a historical framework in which disobedience to God recurrently leads to destruction and anguish. However, this explanation is fraught with gaps and ambiguities that undermine the coherence of the narrative. Janzen employs trauma theory to interpret these contradictions, emphasizing that trauma is a potent yet elusive phenomenon that repeats itself within literary texts, never fully understood or explained. While Deuteronomistic history proposes a narrative that seeks to make sense of the destruction of Jerusalem and the exile, the underlying trauma becomes apparent in the textual gaps, destabilizing the certainty of the story. These absences do not constitute a true counter-narrative but instead erode the authority of the dominant narrative, making a totalizing explanation of suffering impossible. Janzen rejects the notion that these contradictions can be solely attributed to editorial theories, suggesting instead that they reflect an internal struggle within the community and the author in grappling with trauma. Furthermore, through an intertextual examination of the Deuteronomistic history and the Book of Lamentations, divergent responses to the Babylonian trauma emerge. The Deuteronomistic history, despite its fractures, tends to interpret the destruction of Jerusalem and the exile as the consequence of Israel's sin and the breach of the covenant with God. It is a theological narrative that provides a clear causal explanation: divine punishment is just and deserved. In contrast, Lamentations does not offer a singular theological interpretation. While it occasionally acknowledges Israel's guilt, the text predominantly focuses on the emotional experience of pain and bewilderment, without necessarily attributing it to divine punishment. The Deuteronomistic history maintains a more detached, didactic tone, presenting trauma as part of a broader historical narrative with moral and theological implications. Lamentations, however, is profoundly emotional: the trauma is experienced firsthand and conveyed through potent imagery of suffering, devastation, and mourning. The Deuteronomistic history leaves room for hope in a future restoration, yet within a framework of obedience and repentance: the return to the land and the restoration are contingent upon adherence to the covenant. Lamentations oscillates between despair and a fragile, uncertain hope. Redemption is not guaranteed, and suffering does not necessarily find a definitive resolution. In the Deuteronomistic history, trauma is narrated by the author, who interprets the events through a theological lens. In Lamentations, the voice of pain belongs to the victims, who directly express their suffering, their sense of abandonment,

and their protest. In summary, the Deuteronomistic history explains trauma within a theological framework of guilt and punishment, while Lamentations focuses on the emotional experience of pain, giving voice to the victims without providing a clear explanation or easy resolution.

Among the minor prophets, the Book of Jonah has been reinterpreted in light of trauma studies, particularly by L. Juliana Claassens. In addition to her scholarly articles,⁸⁶ her insightful commentary deserves special attention.⁸⁷ In this work, Claassens explores the theological themes of the Book of Jonah, interpreting it through the lens of trauma, and engages in dialogue with feminist, postcolonial, and queer approaches. She analyses the narrative as a reflection on the trauma experienced by communities subjected to imperial domination, urging readers to confront the wounds of the prophet and his community. Her commentary uncovers new theological meanings, considering the legacies of trauma and the reception of the book in literary and artistic contexts.

Other biblical texts have been analysed from the perspective of trauma, such as the Book of Job;⁸⁸ however, I prefer to conclude this review of biblical trauma studies with Sonja Ammann's recent monograph, which stands as one of the most successful attempts to reconcile the hermeneutics of trauma with the methodological rigor required for biblical exegesis.⁸⁹

⁸⁶ L.J. CLAASSENS, "Rethinking Humour in the Book of Jonah. Tragic Laughter as Resistance in the Context of Trauma", *OTE* 28(2015), 655–673; EAD., "Surfing with Jonah. Reading Jonah as a Postcolonial Trauma Narrative", *JSOT* 45(2021), 576–587; EAD., "Finding Words in the Belly of Sheol. Reading Jonah's Lament in Contexts of Individual and Collective Trauma", *Religions* 13(2022), 1–12; EAD., "Facing the Colonizer That Remains. Jonah as a Symbolic Trauma Narrative", *CBQ* 85(2023), 36–52; L.J. CLAASSENS, "To Heal and to Harm: Metaphor and Trauma in the Book of Nahum", *Biblische Notizen*, forthcoming. On Jonah, see also E. BOASE – S. AGNEW, "Whispered in the Sound of Silence. Traumatizing the Book of Jonah", *The Bible & Critical Theory* 12(2016), 4–22; I. FISCHER, "'Alles andere als zum Lachen'. Das Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung", in H.-J. FABRY (ed.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets, Major Theologies* (BETL 295), Peeters, Leuven 2018, 305–315.

⁸⁷ L.J. CLAASSENS, *Jonah. A Commentary* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2024.

⁸⁸ S.E. VALENTINE, "Traumatizing Job", *RevExp* 105(2008), 213–228; K. NIELSEN, "Post-Traumatic Stress Disorder and the Book of Job", in BECKER ET AL. (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, 62–70; D. MATHEWSON, *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience* (LHBT 450), T&T Clark, New York 2006; M. KEENER, *A Trauma Theory Reading of the Book of Job*, Bloomsbury, New York 2025 (in press).

⁸⁹ S. AMMANN, *Der zerbrochene Spiegel. Die babylonische Eroberung Jerusalems als kulturelles Trauma* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 9), Brill, Leiden 2024.

Ammann observes that the Babylonian conquest of Jerusalem and its aftermath, especially the exile, are rightly considered key turning points in ancient Israel's history. However, her focus is not on reconstructing these historical events but on understanding how they were integrated into a shared collective representation. She draws on cultural trauma studies, which argue that trauma is not an automatic response to an event, but rather the outcome of a sociocultural and discursive process. Cultural trauma is a contested process, where different narratives coexist and sometimes conflict, shaped by power dynamics and social group tensions. In this framework, biblical texts do not merely reflect direct experiences but actively engage in shaping collective memory, contributing to the formation of dominant narratives over time. Ammann identifies a dominant narrative of the Babylonian trauma: Nebuchadnezzar's march on Jerusalem, the conquest under King Zedekiah, the deportation, and the destruction of the Temple. This narrative culminates in a story of exile and eventual return. However, she highlights that biblical texts offer divergent perspectives on these events. By examining Ps 137; Jer 29, 39, 52; 2 Kgs 24–25, and 2 Chr 36, Ammann reveals that the narrative of the Babylonian conquest evolved over time. Initially, the focus in texts like the Books of Kings and the earliest parts of Jeremiah was on the fate of the Judean kings and the city of Jerusalem, with the Temple's destruction and the exile being secondary elements. These texts later merged through mutual reuse, gradually forming a more coherent representation of the events. Furthermore, Ammann's work challenges the assumption that the historical account in the Books of Kings, which is often viewed as a factual representation of events, is unaffected by literary and theological influences. She calls for a reassessment of these texts as literary constructions that shaped collective memory rather than straightforward historical records. Additionally, the emotional content of biblical texts on the Babylonian catastrophe, particularly regarding the destruction of the Temple and the exile, must be seen as retrospective projections, rather than direct reflections of trauma. It goes without saying that Ammann does not intend to minimize the suffering experienced by those affected by the Babylonian conquest, but she questions whether the biblical texts can be regarded as direct representations of this suffering or whether they contributed to shaping the narrative of trauma over time.

In conclusion, a range of biblical texts, notably the Books of Jeremiah, Ezekiel, Lamentations, and Psalms, have been explored through

the lens of trauma hermeneutics, while other biblical narratives and traditions have also received attention. These studies span various theoretical frameworks, with some emphasizing psychological perspectives and others engaging socio-cultural paradigms; often, however, these approaches intersect. While the field of biblical trauma studies has undoubtedly yielded valuable insights, several theoretical and methodological considerations warrant further exploration. In the concluding section of this article, I will raise a few key considerations to foster the continued development of biblical trauma studies.

CONCLUSIONS: A BACKWARD GAZE FOR FORWARD THINKING

Since the emergence of the first literary trauma studies in the 1990s, the concept of psychological trauma has been extensively employed to re-examine and reinterpret various biblical books. The psychological approach to biblical trauma studies has opened novel interpretative avenues for reading biblical texts, revealing profound and often unexplored nuances. It has enabled the engagement with the inner conflicts of biblical characters, the intricate and often painful dynamics of their relationships with the community of ancient Israel, and the semantic richness of their words and actions. By focusing on the psychological effects of both individual and collective trauma, this approach not only has intertwined biblical literature with other testimonies of devastating human experiences,⁹⁰ both literary and non-literary, but also bridged the gap between the ancient text and the interior world of the reader, forging a connection between the past and the present, between narrative and lived experience. Within this encounter, biblical texts appear to offer words and thoughts through which one might articulate, comprehend, and perhaps even process the pain of those who approach them. The emphasis on the therapeutic potential of these narratives acknowledges human resilience in the face of suffering and the capacity to find meaning in pain. For those who carry deep wounds, these texts may resonate as echoes and models of humanity that struggles, falters, yet ultimately finds a voice to express even that which seemed unspeakable and to confer meaning upon what appears meaningless. At the same time, critical issues emerge that cannot be ignored if biblical trauma

⁹⁰ See, for instance, L.J. CLAASSENS, *Writing and Reading to Survive. Biblical and Contemporary Trauma Narratives in Conversation* (Bible in the Modern World 74), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2020.

ma studies are to secure a future that ensures the theoretical rigor and methodological robustness expected from any academic discourse.⁹¹

As has been pointed out by several biblical scholars, one of the most problematic aspects of this field concerns the direct application of modern, Western concepts of psychological trauma to biblical contexts, without due reconsideration of the cultural, historical, and literary specifics of the texts. It is impossible to overlook how certain psychological approaches to biblical trauma studies tend to uncritically adopt the definitions of trauma developed by modern psychiatry and psychoanalysis, as well as the hermeneutics and aesthetics of Deconstruction, imposing them as interpretative keys for biblical texts. The underlying assumption of many biblical trauma studies seems to be that the modern and twentieth-century concept of trauma and its phenomenology is trans-historical and trans-cultural. Yet, human experience always occurs within specific space-time coordinates. This implies that not only the experience itself but also its conceptualization and linguistic expression are profoundly shaped by the historical and socio-cultural context of the subjects, whether individuals or communities. The application of the modern Western concept of trauma to ancient texts, including biblical texts, seems to overlook the historical dimension of human experience, mind, and language. This theoretical and methodological slippage risks producing distorted readings, where the text is bent to fit external conceptual categories rather than being interrogated on its own terms to understand how it articulates, represents, and imbues meaning into what we now call *trauma*.

The modern Western world has developed a rich and complex understanding of trauma as a devastating experience capable of affecting both individuals and groups, and biblical exegesis can undoubtedly draw inspiration from this concept. However, in my view, the exegete should first explore the narrative structures, expressive strategies, and symbolic codes of biblical texts to understand how they voice the experience of extreme suffering and how they represent and process it within their own cultural, linguistic, and literary horizons. Instead, it is evident that many of those who adopt the psychological concept of trauma often search for every element associated with it by psychoanalysis and Deconstruction – fragmentation, contradiction, various aporias – thereby retroactively confirming a pre-determined theoretical model. Un-

⁹¹ For other critical remarks, see D. JANZEN, “Claimed and Unclaimed Experience. Problematic Readings of Trauma in the Hebrew Bible”, *BibInt* 27(2019), 163–185.

surprisingly, these elements are always found in biblical literature, but one may question whether they are genuinely present in the text and, if they are, whether they have any real connection to trauma. I suspect that they appear because the chosen framework functions as a cognitive tunnel, dictating both what is perceived and what remains overlooked.

Furthermore, when exegesis is guided by the psychological concept of trauma, it often ends up exploring an intrapsychic dimension in the biblical texts that, in my view, is irretrievably inaccessible and, thus, methodologically problematic. We lack direct data on the psyche of those who composed biblical texts, nor can we infer with certainty mental processes based solely on literary texts that, by their nature, adhere to stylistic, theological, and rhetorical conventions of their time. This approach risks transforming the reading of the text into a form of retrospective psychoanalysis, where biblical narratives are treated as autobiographical accounts or confessions of inner thoughts, rather than as literary constructs shaped by theological, social, and cultural intentions. In doing so, the boundary between interpretation and speculation becomes blurred.

What is perhaps even more concerning is the interpretation of certain linguistic and literary features in some biblical books as if the text itself were traumatized, transforming stylistic and editorial features into pathological symptoms, conflating narrative and expressive strategies with manifestations of psychic suffering. There is no denying that biblical trauma studies have provided alternative readings of books such as Ezekiel, Jeremiah, Lamentations, and Psalms, highlighting possible connections between narrative discontinuity and individual and collective distress. However, one may wonder whether these interpretations truly represent a progression in biblical exegesis. Specifically, are narrative fragmentation, repetition, and internal dissonances genuine literary expressions of trauma experienced by the authors or editors of the texts? Or is it more plausible – however old-fashioned this might sound – that such phenomena are the result of layered editorial processes, deliberate stylistic choices, or the fusion of different traditions in the formation of the biblical text?

While acknowledging the value of psychologically oriented biblical trauma studies, some of which have produced highly nuanced and profound commentaries (see, e.g., the works of Claassens and Boase), it seems to me that, in order to give this field greater solidity, a more integrated dialogue with historical-critical exegesis is necessary. Not because the latter is the method *par excellence* or immune to method-

ological biases, but because it is the very nature of biblical literature that demands an approach capable of capturing the historical, cultural, and editorial dynamics that shape the text. The Bible is not merely a collection of words expressing universal and timeless experiences; it is also a product of specific historical, political, and social contexts. Ignoring these dimensions risks reducing the text to a mere projection of individual and collective psychologies. A meeting between the psychological analyses of biblical trauma studies and historical-critical methodologies would not only enrich the understanding of biblical texts but also offer a more complete view of the narrative structures, editorial processes, and social functions that run through them.

Unlike Boase's more open and inclusive approach to the diverse theoretical models within trauma studies, I believe that socio-cultural trauma studies represent a more refined and nuanced field, and a more appropriate theoretical paradigm to biblical literature. This model offers five pivotal advantages in the analysis of the HB/OT, each of which enhances interpretive depth while preserving a rigorous historical and critical methodology.

A Clear Yet Adaptable Definition of Trauma. The model of cultural trauma studies offers a definition of trauma that is both precise and flexible, making it applicable across diverse contexts without being confined to overly narrow parameters. This understanding does not tether trauma to a singular experience or form of suffering but accommodates the specificity of historical and cultural settings. In this way, the approach permits a dynamic interpretation of trauma – not as a static, universal event, but as an evolving phenomenon.

Connecting Trauma Texts to Their Historical and Social Contexts. The Bible is not merely a compendium of spiritual narratives but a collection of writings that arose from specific historical moments, shaped by collective traumatic experiences. By examining how and why certain trauma-related themes emerge in a given historical context, one can interpret the biblical texts as responses to concrete historical events, such as wars, exiles, oppressions, or social upheavals. This approach encourages viewing the Bible as a document not only recounting suffering but also reflecting how ancient communities understood and responded to these traumas in different ways.

Identifying Diverse Metanarratives of Trauma and Ideological Agendas. The cultural trauma studies model excels at revealing the metanarratives of trauma shaped by the ideological agendas of the social groups that articulate them. The approach allows for an examina-

tion of how various groups have constructed and narrated their versions of trauma, exposing power struggles, social hierarchies, and processes of inclusion and exclusion inherent within the biblical text.

Transcending the Hermeneutics of Healing to Uncover Broader Social Functions. One of the model's strengths is its ability to transcend the hermeneutics of healing, which predominantly emphasizes recovery, hope, and redemption. Instead, this framework enables an exploration of the broader social roles of trauma-laden texts. The HB/OT does not simply mirror pain and suffering; it illuminates trauma's capacity to unite, divide, politically manipulate, and fortify collective identities. The Bible can thus be viewed as a tool for social cohesion, while also serving to legitimize authority or assert particular political and religious ideologies. This analysis uncovers the diverse social and political motives embedded within biblical texts, offering a richer understanding of their societal functions in antiquity.

Utilizing Historical-Critical Tools. Finally, cultural trauma studies integrates seamlessly with historical-critical methodologies, enriching the analysis of biblical trauma with a robust historical inquiry. Historical-critical research situates biblical texts within their historical and cultural contexts, exploring their composition, intertextual influences, editorial modifications, and the motivations of their redactors. This methodology facilitates an understanding not only of how trauma is portrayed in biblical texts but also of how these texts have evolved over time, influenced by diverse social and ideological forces. The historical-critical approach, when applied to cultural trauma, aids in reconstructing the formation and dissemination of trauma narratives, offering a more sophisticated and layered interpretation of the Bible as both a historical and literary artifact.

In conclusion, to strengthen the field of biblical trauma studies and make their results more plausible and acceptable to the broader scholarly community, in my view it is crucial to further advance the socio-cultural and historical approach. While this does not preclude drawing inspiration from more psychology-oriented frameworks, I believe it is crucial to follow the lead of scholars who have successfully integrated trauma hermeneutics with historical criticism (e.g., Maier and Ammann), demonstrating how trauma is not merely a psychological phenomenon but is profoundly embedded in the historical, cultural, and social fabric of ancient communities. This integrated approach would ensure that biblical trauma studies can evolve into a more robust field, one that both honors the complexities of trauma and re-

mains firmly grounded in the textual and historical dimensions of the HB/OT. The historical-socio-cultural approach to trauma does not require severing these texts from the modern reader's world. On the contrary, it can open profound pathways for renewed engagement, inviting us to see ancient texts not as relics of a distant past, but as living voices that illuminate the enduring complexities of human suffering. Ultimately, the purpose of reconstructing the past – and tracing its many reinterpretations – is not merely to look back, but to deepen our understanding of ourselves and, hopefully, to move forward from the shadows of a haunting past.

DANILO VERDE
Salzburg University / KU Leuven
danilo.verde@kuleuven.be

Parole chiave

Bibbia ebraica/Antico Testamento – Trauma – Approcci psicologici, socio-culturali e letterari

Keywords

Hebrew Bible/Old Testament – Trauma – Psychological, socio-cultural, and literary approaches

Sommario

Questo articolo propone un'analisi critica degli studi biblici sul trauma, con un focus particolare sulla Bibbia ebraica/Antico Testamento. Dopo aver introdotto una definizione di trauma e una panoramica generale degli approcci al trauma nelle scienze psicologiche, socio-culturali e letterarie, il lavoro esplora i principali contributi in ambito biblico, sottolineando l'importanza di evitare l'applicazione acritica dei concetti di trauma moderni e occidentali ai testi biblici. L'articolo si conclude con una riflessione sul futuro degli studi biblici sul trauma, proponendo un approccio socio-culturale e storico che rispetti la complessità e il contesto dei testi biblici. Tale approccio non solo arricchisce la comprensione dei testi come testimonianze delle esperienze storiche di sofferenza, ma li rende anche più accessibili e rilevanti per il lettore contemporaneo, mettendo in luce la loro capacità di trattare temi universali come la sofferenza, la resilienza e il significato del dolore umano.

Summary

This article presents a critical analysis of biblical trauma studies, with a particular focus on the Hebrew Bible/Old Testament. After introducing a definition of trauma and a general overview of trauma approaches in psychological, socio-cultural, and literary sciences, the paper explores the main contributions in the biblical field, emphasizing the importance of avoiding the uncritical application of modern, Western concepts of trauma to biblical texts. The article concludes with a reflection on the future of biblical trauma studies, proposing a socio-cultural and historical approach that respects the complexity and context of biblical texts. Such an approach not only enriches the understanding of these texts as testimonies of historical experiences of suffering but also makes them more accessible and relevant to the contemporary reader, highlighting their ability to address universal themes such as suffering, resilience, and the meaning of human pain.

J.C. GERTZ, *Genesis 1–11* (Historical Commentary on the Old Testament), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2023, pp. XXXII + 423, € 90,00, ISBN 978-90-429-5157-0.

Il volume presenta il poderoso commento alla storia delle origini di Genesi, frutto della competenza e dell'acribia esegetica di Jan Christian Gertz, docente di Antico Testamento presso l'Università di Heidelberg. Il commentario rappresenta la versione riveduta e corretta – in base ai criteri della collana – del commentario pubblicato dall'autore sulla medesima sezione biblica nel 2018, in lingua tedesca (nel 2021 la seconda edizione), nella collana «Das Alte Testament Deutsch». In dialogo con i maggiori esegeti contemporanei dei testi del Pentateuco, e di Gen 1–11 in particolare, Gertz offre un commento dettagliato e, per quanto possibile, esaustivo sui primi capitoli del canone biblico, tendenzialmente onnicomprensivo.

L'introduzione fornisce al lettore l'indispensabile strumentazione per accedere a questa significativa sezione del canone biblico: una sintetica e opportuna presentazione della categoria di «mito» (necessaria chiave di lettura dei racconti in gioco), la possibile struttura dei contenuti della sezione, le connessioni con le successive storie patriarcali (e con il resto del Pentateuco) e la contestualizzazione di questi capitoli rispetto alla letteratura del Vicino Oriente antico.

Sempre nell'introduzione, Gertz delinea il paradigma da lui seguito circa la diacronia di Gen 1–11, consentendo in tal modo di collocarlo all'interno del dibattito in corso circa la composizione del Pentateuco: si tratta di un paradigma maturato dall'autore nel confronto personale con i maggiori esperti della materia (espressamente menzionati nella prefazione) e con una notevole bibliografia. In linea con gli studi critici degli ultimi decenni sull'argomento, Gertz distingue negli undici capitoli in esame la presenza di materiale sacerdotale (P) e non sacerdotale (non P). Salvo differenti valutazioni circa segmenti circoscritti, la delimitazione del cospicuo materiale P in Gen 1–11 rappresenta un dato sostanzialmente condiviso nella ricerca, fatto che consente a Gertz di presentare il racconto sacerdotale di questi capitoli come inizio di una narrazione destinata a prolungarsi anche nelle sezioni successive del Pentateuco.

Per quanto riguarda il materiale non P, Gertz limita alquanto l'individuazione di passi post-P (principalmente Gen 6,1-4; 9,18b-27; 10,8-19.21.24-30; 11,1-9), riconducendoli al momento (redazionale) della configurazione unitaria dei materiali precedenti e della sua implementazione. Piuttosto l'autore riconosce in Gen 2,4b–3,24*; 4,1–5.8b–26a; 6,5–8*; 7,1–5*; 8,6–13*.20–22 (insieme ad altri segmenti minori) una storia delle origini autonoma e conclusa in sé stessa, non collegata a sviluppi narrativi delle successive sezioni del Pentateuco (nulla di assimilabile, per intenderci, a un qualche documento o racconto jahwista): si tratterebbe, piuttosto, del corrispettivo giudaico ai miti mesopotamici delle origini, un blocco narrativo riconducibile a uno *Scholarly Narrator* (un «dotto narratore»),

weisheitliche Erzähler nell'originale tedesco). Gertz intravede in questo racconto un retroterra sapienziale, accostabile ad alcuni passi dei libri storici (per esempio, 1Re 3 per l'attenzione alla ricerca di bene e male) e ne ipotizza un possibile contesto di origine nell'epoca di Manasse.

Fornite queste opportune chiavi introduttive, l'autore procede con il commentario vero e proprio. La storia delle origini viene suddivisa in dieci blocchi narrativi, ciascuno dei quali commentato in modo ricco e minuzioso. Di ogni sezione, infatti, Gertz fornisce dapprima la traduzione, la bibliografia pertinente (ulteriore rispetto a quanto già presentato nella pur cospicua bibliografia generale a inizio opera) e le note filologiche e di critica testuale. Segue (non per tutte le sezioni) la segnalazione delle questioni fondamentali in gioco nel racconto in esame e delle prospettive del medesimo nella successiva letteratura biblica o nella successiva elaborazione teologica o culturale («Essentials and Perspectives»). Seguono, infine, due livelli di commento esegetico: il primo («Scholarly Exposition I: Introduction to Exegesis») considera la strutturazione del racconto in esame, la sua formazione (segnalando le principali opzioni esegetiche pregresse) e il confronto con l'eventuale retroterra nelle letterature limitrofe; il secondo («Scholarly Exposition II: Exegesis») presenta l'analisi esegetica vera e propria del testo nel suo sviluppo.

A fronte di un complessivo e sostanziale apprezzamento dell'opera, si possono avanzare alcuni rilievi critici, quale contributo al confronto esegetico: ne avanziamo alcuni di vario rilievo, da osservazioni più circoscritte (a titolo esemplificativo) a considerazioni complessive.

Gertz dedica ampio spazio (pp. 92-174) al commento esegetico di Gen 2,4-3,24: si tratta di un passo complesso e composito, particolarmente significativo negli sviluppi teologici dei secoli successivi, nonché (nel suo strato più antico) della pagina iniziale della storia delle origini pre-P delimitata dal nostro autore. Tuttavia, un particolare rimane disatteso dal commento di Gertz: l'effettivo tenore del comando (più precisamente del divieto) divino riferito in 2,16s (pp. 136-140). Se, come giustamente viene rilevato in base al resto della letteratura biblica, la «conoscenza del bene e del male» è una realtà positiva per la vita umana e indica la capacità di adeguato discernimento rispetto a quanto è utile all'uomo, perché Dio pone questo divieto? Di conseguenza, perché la disobbedienza della coppia umana narrata in Gen 3,1-6 non dovrebbe essere letta come un (improprio) atto di resistenza a un arbitrario e ingiusto divieto divino? Gertz non si interroga sull'apparente anomalia rappresentata dal divieto divino rispetto all'albero della conoscenza del bene e del male o, meglio, sull'effettiva richiesta implicata.

Rispetto all'episodio della città e della torre di Babele (Gen 11,1-9; pp. 396-416), Gertz ne riconosce il carattere alquanto posteriore tardivo (post-P) e lo interpreta in linea con la comprensione tradizionale di esso, come giocato su un'istanza eminentemente teologica (la salvaguardia della trascendenza divina rispetto alle pretese dell'umanità di travalicare i limiti assegnatili). Con tale lettura il nostro autore rifiuta un'interpretazione dell'episodio di tipo politico (la critica all'imperialismo delle civiltà mesopotamiche da parte israelita), comparsa in sede esegetica negli ultimi decenni (vengono espressamente considerati al propo-

sito gli argomenti offerti da C. Uehlinger). Tuttavia, la lettura teologica seguita da Gertz non pare tenere in debito conto le osservazioni linguistiche pur rilevanti: la torre in gioco non è un edificio religioso ma un baluardo difensivo (מגדל), dunque non è accostabile a una qualche imponente ziggurat; la costruzione della torre è sempre abbinata a quella di una città (aspetto di fatto ignorato in sede di interpretazione); la sfida è «farsi un nome», non oltrepassare i limiti imposti (non si rileva che l'espressione di 11,4a va accolta come un'iperbole, non come un effettivo progetto esecutivo). Di fatto, la pregiudiziale comprensione teologica pare impedire al nostro autore di tenere in debito conto gli indicatori linguistici che inducono a riconoscere nel brano una finalità di tipo «politico», una lettura critica delle imponenti realizzazioni delle civiltà mesopotamiche.

All'interno del lungo racconto del diluvio (Gen 6,5-9,17; pp. 258-344), salvo minimi assestamenti redazionali successivi, Gertz delimita due differenti versioni della vicenda, una ricondotta alla narrazione P, l'altra riconosciuta parte della storia delle origini attribuita allo *Scholarly Narrator*. Alla prima riconduce Gen 6,9-22; 7,6s.11.13-16a.17a*.18-21.24; 8,1-2a.3-5.13a.14-19; 9,1-17. Alla seconda Gen 6,5-7a*.8; 7,1a.2.3b-5.16b.10a.12.17b.22*.23*; 8,2b.6-12.13b.20-22. Non entriamo nella disamina di tutti gli argomenti addotti da Gertz a supporto della sua ipotesi. Ci limitiamo a rilevare che, analogamente alle perplessità avanzate a suo tempo circa analoghe suddivisioni ipotizzate nell'ambito dell'ipotesi documentaria (per esempio, Gunkel e Noth, per limitarci a due celebri esegeti), anche in questo caso si finisce per delimitare un racconto del diluvio (quello ricondotto allo *Scholarly Narrator*) non completo (mancano, per esempio, il momento della costruzione dell'arca e le indicazioni divine per la discesa da essa, corrispondenti a quelle per la salita) e a ipotizzare un inverosimilmente complesso processo redazionale per render ragione delle parti mancanti e delle persistenti anomalie. Pare più verosimile e semplice riconoscere che non ci sono motivi per riconoscere in Gen 6-9 la presenza di due versioni della vicenda: salvo quanto riconducibile a mirati inserti redazionali successivi, le differenze e le ripetizioni possono agevolmente essere ricondotte a istanze narrative e stilistiche, senza che si richieda il riconoscimento di più versioni. Proprio tale suddivisione pregiudiziale impedisce a Gertz di riconoscere la presenza e la funzione di alcune aggiunte redazionali (6,5-8; 7,1-5; 8,20-22) e il carattere tardivo di vocabolario e istanze ideologiche correlate. Così il sacrificio narrato in 8,20-22 non è una semplice conclusione di una versione dell'episodio, ma è finalizzato a predisporre il benevolo atteggiamento divino in funzione della successiva stipulazione dell'alleanza: con quest'aggiunta redazionale si è dato rilievo alla funzione del culto, riconducendolo ai primordi fondanti della storia umana. Ora, tale istanza ben riflette un'epoca (post-esilica) in cui l'attenzione alla prassi culturale era diventata tratto identitario di Israele, come pure il rilievo dato alla distinzione tra animali puri e impuri (implicato nella correlata aggiunta di 7,1-5). Infine, l'ipotesi diacronica sostenuta nella lettura dell'episodio impedisce a Gertz di riconoscere che l'espressione «intimo intento» (יָצַר מִחֻשְׁבֶּת) che occorre in 6,5 (e in 8,21) non compare nel TM se non qui e in 1Cr 28,9, e 29,18: fatto che concorre a riconoscere nei segmenti indicati l'attività di un redattore molto posteriore.

Più complessivamente a lasciare perplessi è la possibilità, sostenuta da Gertz, di delimitare, all'interno del materiale non P di Gen 1–11, una storia giudaica delle origini riconducibile allo *Scholarly Narrator*. Una prima perplessità riguarda la presenza in epoca pre-esilica (Gertz ipotizza l'origine di detta storia al tempo di Manasse, tra il 694 e il 640) di tale narrazione, dal momento che essa non risulta menzionata in altri testi biblici pre-esilici, in particolare dai profeti pre-esilici: un dato che indurrebbe eventualmente a ipotizzarne una datazione tardiva. Soprattutto non si intravedono i termini di un'appartenenza letteraria comune tra il racconto del giardino (Gen 2,4–3,24*) e quello sui discendenti di Adamo ed Eva (Gen 4*) e l'individuato racconto del diluvio. Infatti, per un verso nel corso dell'analisi esegetica di Gertz non vengono evidenziati elementi di un vocabolario caratteristico, in qualche modo paragonabile a quello della narrazione P. Per altro verso, le presunte connessioni tematiche tra gli episodi (esprese dal nostro autore nel corso dell'analisi dei singoli episodi ed efficacemente sintetizzate a p. 16) risultano eccessivamente generiche ed estrinseche allo sviluppo narrativo e possono essere rilevate grazie alla capacità sintetica di Gertz, più che a partire da particolari evidenze o richiami testuali. Il nostro autore, infatti, presenta l'ipotetico racconto in esame come la storia di una crisi e del suo superamento, la descrizione di un'esperienza segnata da ambivalenza e caratterizzata dal degrado dell'esistenza umana indotto dalla colpa. La capacità di conoscere bene e male, acquisita in contrasto con la volontà divina (Gen 2–3*), viene successivamente spesa dall'umanità in termini negativi (Gen 4*), fino a provocare la decisione divina di distruggere ogni forma vivente mediante il diluvio. Dopo il diluvio (e dopo la salvaguardia di un nucleo di viventi nell'arca), Dio si impegna a non replicare un simile annientamento: la vita sulla terra non dipenderà dalle azioni dell'uomo, le ambiguità dell'umano vengono integrate nel quadro delineato da Dio. L'episodio del diluvio rappresenterebbe, secondo l'esegeta tedesco, il culmine di tale racconto, articolando insieme la volontà creatrice di Dio nei confronti dell'uomo e il permanere di un'innata ambivalenza di questi. Il quadro delineato è indubbiamente suggestivo e, peraltro, in linea con la sensibilità post-moderna: tuttavia pare attribuibile più alla particolare interpretazione di Gertz che a particolari evidenze del vocabolario o dell'intreccio narrativo. Mancano, di fatto, elementi convincenti che inducano a sottoscrivere l'evidenza di una storia giudaica delle origini non P, riconducibile allo *Scholarly Narrator* o a chi per esso.

Un commentario come quello offerto dallo studio e dall'acribia di Gertz rappresenta indubbiamente un prezioso punto di riferimento per gli studi successivi su Gen 1–11, una miniera di osservazioni analitiche, argomenti e informazioni sulla sezione di apertura di Genesi e dell'intero canone biblico. Alcuni aspetti sono ampiamente apprezzabili e condivisibili, in linea con la sensibilità prevalente nell'esegesi diacronica odierna sul Pentateuco: in particolare, il confronto con la letteratura del Vicino Oriente antico, il rilievo riconosciuto alla narrazione P in Gen 1–11, il riconoscimento di materiale non P non collegato con i successivi racconti delle storie patriarcali o di altri libri del Pentateuco.

Due questioni rimangono principalmente oggetto di confronto tra gli esegeti riguardo alla composizione di Gen 1–11: la possibilità di individuare un rac-

conto unitario tra il materiale non P della sezione o il riconoscimento del carattere frammentario e disomogeneo di esso rispetto alla narrazione P; la datazione di tale materiale non P (specie nel caso di riconoscimento del suo carattere frammentario, la datazione della sua origine o della sua integrazione nella cornice della narrazione sacerdotale), se pre-P, post-P o concomitante all'epoca di elaborazione di P. Su tali questioni abbiamo segnalato le osservazioni critiche rispetto a quanto ipotizzato dal nostro autore nel volume, ma anche su di esse il confronto circa l'origine del Pentateuco rimane aperto.

In tal cantiere il volume di Gertz è destinato a rimanere un prezioso termine di confronto. E testimonia l'importanza di continuare a prestare la debita attenzione al testo biblico e ai suoi effettivi contenuti.

Germano Galvagno
Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale – Sezione di Torino
 Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino
 germgal@tiscali.it

E. APPELLA, «*La tua Legge non ha confini*». *Faville di misericordia dal Pentateuco e dintorni*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023, pp. 444, € 38,00, ISBN 978-88-9287-084-0.

Il volume è una raccolta di quindici studi biblici di tipo prevalentemente esegetico (analitico). I passi studiati appartengono al Pentateuco con alcune eccezioni, che sarebbero identificabili con i «dintorni» menzionati nel sottotitolo. Sempre a partire dal sottotitolo, si presume che la misericordia fungerà da filo rosso per legare i diversi capitoli. Infatti è così, ma solo come concetto privilegiato, senza arrivare a essere uno studio sistematico del concetto biblico di misericordia nel Pentateuco (è l'autore stesso a spiegarlo a p. 8). In conseguenza, la forza del legame della misericordia con l'argomento principale di ogni capitolo varia.

L'insieme segue l'ordine sequenziale del testo biblico, con l'eccezione dell'ultimo dei capitoli. Dato il carattere specifico di ogni capitolo, e affinché il lettore sappia che cosa troverà, conviene riassumere qui il loro contenuto.

I primi quattro capitoli si abbinano a due a due secondo una stessa logica. Il primo della coppia tratta di una scena narrativa completa e il secondo si focalizza in un versetto in essa contenuto.

Il capitolo I (pp. 13-29) sottolinea le idee di bellezza e misericordia nel cosiddetto primo racconto di creazione (Gen 1,1-2,4a). Le due idee contribuiscono alla nota impostazione ottimistica del racconto biblico, in aperto contrasto con il pessimismo prevalente nei paralleli mesopotamici. Il versetto scelto nel capitolo II (pp. 31-40) è Gen 1,26, contenente l'incarico divino di dominio sul creato affidato all'essere umano. L'autore spezza una lancia a favore di un'interpretazione che privilegia un tipo di dominio mite del creato, in risposta ad autori che vedono là l'origine teorica di prassi che trascurano l'ambiente.

Il capitolo III (pp. 41-74) è dedicato al racconto di Gen 3,1-24. Il concetto di misericordia ha un certo ruolo nell'interpretazione proposta, ma sembra che l'interesse maggiore stia nell'intendere il racconto del primo peccato come paradigmatico rispetto alle successive scene bibliche di ribellione contro «i rappresentanti di Dio» (p. 73). La scelta terminologica da parte dell'autore è interessante, perché, evidentemente, non ci sono rappresentanti di Dio in Gen 3. Una tale rappresentante c'è invece in Nm 16, scena di ribellione alla quale l'autore rivolge speciale attenzione, come si vedrà di seguito. Il versetto messo in risalto nel capitolo IV (pp. 75-85) è Gen 3,9 («Dove sei?»). L'approccio in questo caso privilegia la storia della ricezione, soprattutto nell'ebraismo rabbinico.

I due restanti studi dedicati alla Genesi si trovano nel capitolo V (Gen 4,1-16: l'attenzione di Dio al colpevole, Caino, pp. 87-113) e nel capitolo VI (Gen 6-9: la «conversione» di Dio nel racconto del diluvio, pp. 115-128). Un elemento che potrebbe metterli in comune è come viene caratterizzato Dio che agisce nei confronti della libertà umana.

L'Esodo nel suo insieme sarebbe il testo di riferimento del capitolo VII (pp. 129-151). Tuttavia, lo studio ha un'impostazione originale, non rivolgendo l'attenzione all'esodo del popolo eletto, evidente tema dell'inizio di quel libro biblico, ma a ciò che l'autore chiama «l'esodo divino». Tale concetto si serve dell'Esodo praticamente solo come punto di partenza allusivo e, tramite un percorso anticotestamentario, si arriva all'applicazione dell'immagine di un «Dio “fuoriuscito”» ai racconti della nascita di Gesù nel NT.

Il Levitico è oggetto del capitolo VIII (pp. 153-206), e lo stesso libro sarà poi ripreso nell'ultimo capitolo. Mentre nel capitolo precedente troviamo un percorso che va dall'AT al NT, in quello dedicato a Lv 16,1-34 (il *yôm ha-kippurîm*) si procede inversamente: dal concetto cristiano di sacrificio verso il senso del sacrificio nell'AT. La scelta del centro testuale della Torah come punto di riferimento è assai significativa, come lo è anche l'individuazione dei tratti che singolarizzano il sacrificio dell'AT nei confronti della pratica sacrificale comune nella religione naturale.

I tre capitoli successivi, IX-XI (pp. 207-292), sono incentrati tutti e tre su Nm 16: la rivolta di Core, Datan e Abiram. Non sorprende la scelta di un passo che l'autore ha avuto occasione di studiare in modo approfondito nella monografia *Autorità contestata e confermata* (2013). La dimestichezza dell'autore potrebbe spiegare perché si sofferma così a lungo su Nm 16, ma ciò non rende tale racconto meno rilevante. È rilevante in quanto il suo tema, autorità e mediazione nel popolo di Dio, può essere ritenuto quello più significativo dell'intero libro dei Numeri. E, rispetto al libro che si sta presentando qui, è rilevante per i collegamenti che naturalmente esistono tra il concetto di autorità e quello di misericordia. Gli argomenti specifici trattati in ognuno dei tre capitoli sono, in successione, intercessione e misericordia divina, autorità e partecipazione e, finalmente, comunità e anticomunità. Nell'ultimo, l'orizzonte testuale si allarga al di là di Numeri a tutto il Pentateuco ma, com'è logico che sia, l'importanza maggiore viene assegnata a «Numeri, ovvero il libro della comunità credente» (p. 279).

A continuazione si offrono tre capitoli di contenuto sintetico e non analitico, cioè, non si parte da un brano testuale, ma da concetti o termini che vengono studiati attraverso un percorso biblico.

Il capitolo XII (pp. 293-321) studia l'espressione «cuore che ascolta». L'espressione è forte nel Deuteronomio (cf. Dt 6,4-9) e nella storia deuteronomistica (ciò che l'autore chiama «il modello regale», pp. 312ss), e questo fatto stabilisce un legame con i precedenti studi sul Pentateuco.

Il capitolo XIII (pp. 323-361) ha come oggetto non un concetto astratto, ma una triade tanto concreta quanto quella costituita da pane, vino e olio. Si esamina la loro presenza nel Pentateuco e la loro portata simbolica nell'ambito della misericordia, la pace e la fraternità.

Il penultimo capitolo (XIV, pp. 363-395) contiene nel suo titolo un riferimento a Sal 1,1 («Beato l'uomo...»), ma non è un commento al primo dei Salmi; è piuttosto una riflessione sul concetto di felicità nella Bibbia. Quindi, in questo caso l'idea di misericordia, benché sia presente, passa chiaramente in secondo piano.

Il volume si conclude con il capitolo XV (pp. 397-429) con un ritorno a Levitico, più concretamente al comandamento dell'amore al prossimo in Lv 19,18b.34. La posizione fuori sequenza di questo studio serve a enfatizzare l'importanza che ha il Levitico come centro della Torah. E, come succedeva già nel capitolo VIII, si ha a che fare con il centro del centro, vale a dire, elementi desunti dai capitoli centrali del libro centrale del Pentateuco.

Si tratta dunque di una catena di letture e analisi competenti, alcune già pubblicate in precedenza, che mettono in evidenza elementi importanti di senso presenti, soprattutto, nei primi cinque libri della Bibbia.

Le analisi linguistiche e le discussioni ermeneutiche che contiene fanno pensare piuttosto a un destinatario con una certa competenza specialistica (infatti, viene dedicato a docenti e studenti di teologia), ma non è da escludere che possa essere fruibile da un pubblico più ampio.

Carlos Jódar

Pontificia università della Santa Croce – Roma

E. ABBATTISTA, *Rut, storia di una perla* (Il Melograno 5), San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, pp. 170, € 18,00, ISBN 978-88-922-4460-3.

Fedele allo scopo della collana «Il Melograno» di cui fa parte, il volume di Ester Abbattista su Rut propone una lettura in cui tradizione ebraica e tradizione cristiana sono poste in dialogo tra loro. Non si tratta di un commentario esegetico del libro biblico, ma di un'opera che introduce discretamente alla ricchezza ermeneutica di entrambe le tradizioni, sebbene limitandosi ai primi secoli dell'era corrente. A fronte, infatti, dell'abbondanza, che ricopre un ampio arco di tempo, dei commenti offerti dalla tradizione ebraica, «la scelta di questo lavoro – scrive l'autrice – è quella di limitarsi ai commenti più antichi e, in parte, coevi con quelli che verranno presi in esame nella tradizione patristica» (p. 35).

Dopo una breve introduzione sul tema dell'*estraneità* di Rut che «rappresenta l'*alterità* salvifica», che da un lato permette al popolo di Israele di «essere "sa-

cramento” di salvezza per tutta l’umanità» e dall’altro è stata vista dai cristiani come «*varco* in cui anche i gentili trovano il loro posto nell’azione salvifica di Dio» (p. 14), il primo capitolo è dedicato alla presentazione dei materiali su cui si baserà la successiva esposizione. Dopo alcune sintetiche notizie sul testo ebraico e sulle versioni antiche, riportate essenzialmente a vantaggio di un lettore non specialista, vengono aggiunte alcune note riguardanti la posizione del libro di Rut nel canone e nel contesto della Bibbia ebraica, mostrando come in essa vengano create connessioni, attraverso la ripresa di temi (la relazione di Israele con i moabiti) o mediante riferimenti intertestuali più o meno espliciti (alle matriarche, alle situazioni di carestia ecc.). In modo analogo viene, poi, illustrata la posizione del libro di Rut nella Settanta e nel canone cristiano. Sono, inoltre, introdotti e presentati i testi della tradizione ebraica di cui in seguito saranno presi in considerazione porzioni più o meno ampie riguardanti Rut e il racconto che la vede protagonista: le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, il *Liber Antiquitatum Biblicarum*, in passato erroneamente attribuito a Filone; il Targum di Rut e il Midrash *Rut Rabbah*. Per quanto riguarda la tradizione cristiana, in questo capitolo viene ricordata esplicitamente l’unica menzione di Rut nel Nuovo Testamento (Mt 1,5), mentre si accenna genericamente all’interesse della tradizione patristica al libro, determinato dalla presenza di Rut tra gli antenati di Gesù nella genealogia matteaana. Viene invece rimandata, al momento in cui saranno citate le loro opere, la presentazione puntuale dei Padri, ovvero (in ordine di apparizione nel volume) Girolamo, Paolino di Nola, Ambrogio, Isidoro di Siviglia, Gregorio Magno, Teodoreto di Cirro, lo sconosciuto autore dell’*Opus imperfectum in Mattheum*, Giovanni Crisostomo, Efrem il Siro e Teofilatto la cui presentazione biografica sarà riportata in nota alla prima menzione. Se da un lato è comprensibile e condivisibile la scelta di non appesantire il capitolo introduttivo con la presentazione di molteplici opere, che per lo più trattano di Rut tangenzialmente e occasionalmente, dall’altro, però, è rilevabile un’asimmetria evidente: i testi della tradizione ebraica sono introdotti e presentati nel corpo del testo, quelli della tradizione cristiana vengono solo occasionalmente citati.

I capitoli seguenti affrontano in sequenza il racconto biblico: dal secondo al quarto sono dedicati a Rut 1 e affrontano il tema della carestia, dell’emigrazione in Moab con i conseguenti matrimoni misti, del ritorno delle donne a Betlemme; il quinto all’incontro tra Rut e Bo‘az in Rut 2; il sesto all’incontro notturno di Rut 3 e alle tematiche relative a levirato e go‘elato e i capitoli dal settimo al nono a Rut 4, trattando segnatamente dell’incontro alla porta della città, della nascita e della genealogia. In tutti i capitoli è rinvenibile un medesimo schema: dopo una breve introduzione ai versetti presi in considerazione, ne viene proposta una traduzione dell’autrice, che si prefigge in questo modo di dare maggior risalto ad alcuni particolari; dopo aver, quindi, esplicitato quali tematiche, dettagli o rilievi vengano messi in risalto e trattati nei commenti giudaici o patristici, sono presentati i testi affiancandoli l’un l’altro. L’accostamento fa emergere così ragionamenti che spesso «vanno all’unisono» (p. 10), come ben rileva Noemi Di Segni, presidente dell’Unione delle comunità ebraiche italiane, cui si deve la prefazione del volume, e che talora, invece, prendono vie diverse, di cui vengono illustrate le ragioni storiche e religiose. Va segnalato che anche in questo caso il dialogo tra le tradizioni viene istituito in un unico senso: il particolare o il tema su cui soffer-

marsi, infatti, è sempre identificato a partire dal Midrash o dal Talmud, che talora rimangono l'unica voce, e solo in seconda battuta è eventualmente visto come nelle fonti cristiane vengano affrontati i medesimi argomenti. Da un lato ciò è inevitabile, perché i testi cristiani considerati non sono primariamente commenti al testo biblico finalizzati alla comprensione del libro di Rut, ma sono testi che mirano alla comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa e che spesso rivisitano in modo tipologico, se non allegorico, il racconto, vedendone ora l'uno ora l'altro particolare come «figura» o come «pallida ombra totalmente svuotata di un suo valore e significato in sé per divenire solo mera prefigurazione dell'unica realtà compiuta» (p. 138) e tradendo o avallando interpretazioni sostituzionalistiche. Dall'altro lato, però, ci si domanda se non sia possibile una via differente, per altro percorsa da altri volumi della medesima collana, ovvero quella di esplicitare a partire dal testo biblico stesso, al modo, per esempio, dell'esegesi narrativa, quali siano i non-detti e le domande che il racconto suscita e quali siano gli indizi che esso esibisce per indirizzare la ricerca del lettore e poi in un secondo momento presentando le vie percorse dalle varie tradizioni. In ogni caso, lo scopo che il volume si prefigge è conseguito; le pagine di Ester Abbattista sono di piacevole lettura e offrono al lettore un percorso immersivo, nel quale può rendersi conto di quanto i quattro capitoli del libro di Rut, ottantacinque versetti in tutto, siano stati oggetto di indagine e di riletture. L'accompagnamento discreto dell'autrice lascia la parola ai testi, astenendosi da pregiudiziali valutazioni, e permette che i lettori si misurino con essi.

L'ultimo capitolo, il decimo, però, si stacca nettamente dallo schema dei precedenti e la voce e il pensiero dell'autrice si percepiscono con maggior chiarezza (anche se molto si è gradualmente intuito). Il decimo capitolo, dal titolo «La storia di un'ostrica perliera», infatti, contiene un'articolata riflessione che, a partire dall'immagine della perla, usata nel titolo del volume e tratta dalla tradizione midrashica, riprende e amplia le tematiche accennate nell'introduzione, parlando di identità e di alterità e suggerendo che la storia di Rut rappresenti «un faro importante per una corretta comprensione dell'identità cristiana nei confronti del popolo ebraico» (p. 154). Il punto di partenza è la considerazione del fatto che Rut, «seppur totalmente inserita nel popolo che l'ha accolta e di cui lei stessa è divenuta madre, rimane però "la Moabita", la straniera» (p. 155). Come il granello di sabbia attorno al quale e in reazione al quale l'ostrica forma la sua perla, inglobandolo e nobilitandolo, anche Rut è accolta nel popolo di Israele e per sempre legata a esso, ma qualcosa in lei permane sempre in tutta la sua estraneità. Proprio questa sua estraneità – vista sia da Israele sia dalla Chiesa come estraneità salvifica – farà avanzare la storia. Nella tensione tra legame ed estraneità, che caratterizza Rut, l'autrice vede la via feconda di una comprensione dell'identità cristiana nei confronti del popolo ebraico che non ceda alla sterile e mortifera tentazione di sostituirsi a esso: «Come Rut, la Moabita, il cristiano è chiamato [...] a fondare la propria identità a partire dalla propria estraneità» (p. 156).

Laura Invernizzi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano
invernizzil@ftis.it

M. PAZZINI, *Sull'arpa e sulla cetra. Il Midrash sui Salmi* (A15 Testo Biblico), EDB, Bologna 2024, pp. 784, € 40,00, ISBN 978-88-1097-832-0.

Il libro di Massimo Pazzini, che propone per la prima volta in lingua italiana la traduzione integrale del Midrash Tehillim, cioè il *Midrash sui Salmi*, si pone a conclusione di un prolungato e accurato lavoro sull'esegesi rabbinica dei salmi di cui sono testimonianza alcuni studi specifici dedicati il primo ai Salmi penitenziali (*Pietà di me, o Dio. I sette salmi penitenziali nel Midrash Tehillim*, Chirico, Napoli 2020), il secondo al Sal 119 (*La via della legge. Midrash sul Salmo 119*, Terra Santa Edizioni, Milano 2021) e il terzo ai salmi di lode 146-150 (*Lodate Iddio. I midrašim dei Salmi 146-150*, Chirico, Napoli 2021).

L'autore, nel presentare il libro dedicato ai Sal 146-150, così indicava il percorso che intendeva seguire: «Altri lavori sono in preparazione e vedranno la luce gradualmente. Con l'aiuto di Dio pensiamo di pubblicare il Midrash dell'intero Salterio» (PAZZINI, *Lodate Iddio*, 8).

Il percorso ora è giunto a conclusione seguendo le finalità, le modalità e le metodologie già utilizzate nei precedenti lavori. Il libro, ora edito, porta il titolo *Sull'arpa e sulla cetra*, che richiama Sal 150,3: «lodatelo con l'arpa e la cetra», e mostra quali siano la ricchezza e la profondità del Midrash. Non va dimenticato che nella tradizione ebraica il Midrash Tehillim è conosciuto anche con il titolo *Šōḇēr tōb*, «Chi è sollecito nel bene», con le parole, tratte da Pr 11,27, con cui si apre il testo del Midrash, parole che possono essere lette come l'invito a fare della preghiera e dello studio il viatico che ci aiuta a compiere il bene e a fuggire il male.

Se, come afferma il card. Pierbattista Pizzaballa nella presentazione, «nel campo della letteratura rabbinica uno dei lavori più urgenti da intraprendere in lingua italiana è indubbiamente la traduzione di molte opere non tradotte, ancora troppe, come si deve riconoscere» (p. 7), il lavoro svolto da Pazzini è meritorio in quanto apre a un pubblico di lettori non specialisti, ma amanti della tradizione ebraica, la possibilità di immergersi gradualmente nel mondo del Midrash scoprendo, salmo dopo salmo, la specificità della lettura rabbinica del testo biblico e la ricchezza interpretativa che l'accompagna.

Il libro ha la seguente struttura.

A una veloce parte introduttiva, formata dalla presentazione del card. Pierbattista Pizzaballa (pp. 7s), dalla prefazione dell'autore che illustra lo scopo dell'opera (pp. 9-11) e da una breve introduzione al Midrash e all'esegesi rabbinica (pp. 13-18), fa seguito la parte principale e preponderante del lavoro con la traduzione del Midrash Tehillim, seguendo i cinque libri che, secondo la tradizione ebraica, compongono il Salterio (pp. 19-742).

A conclusione dell'opera sono riportati una bibliografia rapida ed essenziale (pp. 743s) e l'indice dei passi biblici citati (pp. 745-781). Per quanto riguarda la bibliografia, pur trattandosi di un elenco essenziale e orientativo, andrebbe, in ogni caso, aggiunto il richiamo alla prima traduzione del Midrash Tehillim basata sull'edizione Buber: A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen*, Mayer, Trier 1892-1893.

La traduzione del testo del Midrash è accompagnata da note esplicative a piè di pagina, chiare, puntuali ed essenziali, che, quando necessario, danno ragione delle motivazioni che reggono e determinano le interpretazioni riportate, spesso fondate sulle caratteristiche specifiche del testo ebraico al quale non si può non fare riferimento.

Se si vuole muovere un appunto all'autore, quel che manca in questo voluminoso e accurato libro è un glossario dei termini ebraici ricorrenti e più rilevanti, e una introduzione specifica al Midrash Tehillim che ne chiarisca la struttura, l'impostazione, la complessa storia editoriale, le problematiche interpretative e le tematiche specifiche. Per una introduzione generale al Midrash Tehillim in lingua italiana il lettore è invitato a fare riferimento alla «bella introduzione al Midrash Tehillim di A. Mello» (p. 10), mentre anche solo poche pagine avrebbero permesso di introdurre il lettore alle problematiche che accompagnano la lettura e lo studio del Midrash Tehillim. D'altra parte, è certamente vero che un tale approfondimento specifico avrebbe appesantito l'opera e sarebbe andato ben al di là delle intenzioni dell'autore che, come altrove ha affermato, intende rivolgersi «alle persone volenterose che desiderano accostarsi a questo tema» (PAZZINI, *Lodate Iddio*, 8). Non va, inoltre, nascosto che, in assenza di un'edizione critica aggiornata e accurata, si è ancora costretti a fare riferimento all'edizione di Salomon Buber (Vilna 1891), sui cui criteri editoriali molto ci sarebbe da discutere, e alla traduzione inglese di W.G. BRAUDE (*The Midrash on Psalms*, 2 voll., Yale University Press, New Haven 1959) che, comunque, per la qualità e la profondità del lavoro critico, «rimane un'opera di riferimento per chiunque si accinga a tradurre il Midrash in questione» (p. 10) e alla quale Pazzini spesso rimanda o della quale dichiara, come del resto chiunque intenda affrontare il Midrash Tehillim, di essere debitore.

Chi legge la traduzione di Pazzini senza conoscere la storia editoriale del Midrash Tehillim ha l'impressione di trovarsi di fronte, pur nella frammentarietà del processo interpretativo proprio del Midrash omiletico, a un'opera unitaria e, pur se mancante del Midrash al Sal 115, completa. Ma il Midrash Tehillim, così come oggi lo leggiamo, è il risultato dell'ecdotica che dall'*editio princeps* (Costantinopoli 1512) giunge all'edizione, ormai datata ma ancora l'unica a cui fare riferimento, di Salomon Buber (Vilna 1891). Non va infatti dimenticato che gli otto manoscritti utilizzati da Buber e l'*editio princeps* coprivano solo i Sal 1–118; il materiale mancante è stato in parte integrato nella seconda edizione a stampa (Salonico 1515) e, in forma completa, da Buber che ha utilizzato con disinvoltura, per integrare le parti mancanti, altre fonti della tradizione rabbinica.

Chi legge il Midrash Tehillim dovrebbe, allora, avere la consapevolezza di trovarsi di fronte a un'opera composita, ricostruita sulla base di scelte filologiche discutibili da un punto di vista scientifico ma certamente fedeli alla tradizione ebraica. Il Midrash Tehillim, infatti, si presenta, soprattutto nella seconda parte (Sal 119–150), come una raccolta (*yalqût*) di materiali provenienti dalla tradizione rabbinica così come desumibili dalle fonti che la precedono: *Pesiqta Rabbati*, *Midrash Rabbà*, Talmud babilonese. Di tutto ciò Pazzini, come specifica scelta certamente valida secondo l'economia dell'opera, non dà ragione in modo diretto e invita a fare riferimento al pregevole lavoro di A. Mello che, seguendo Buber

e Braude, introduce con chiarezza alle problematiche legate al Midrash Tehillim (A. MELLO, *Un mondo di grazia. Letture dal midrash sui Salmi. Midrash Tehillim*, Qiqajon, Magnano 1995). Qual è la specificità del Midrash Tehillim? Pazzini ce lo chiarisce con queste parole: «Il *Midrash Tehillim* commenta molti versetti dei salmi soffermandosi, in modo particolare, sul loro primo versetto oppure su qualche termine di difficile comprensione che, solitamente, viene commentato a più riprese. Il commento è infarcito di similitudini e applicazioni pratiche tratte dalla Bibbia e dalla vita quotidiana. Si tratta di un'esegesi di tipo popolare che presuppone però una buona conoscenza dell'intero testo biblico e anche della lingua ebraica, come si può evincere dalle frequentissime citazioni, dai giochi di parole e dalle considerazioni sui doppi sensi della lingua» (pp. 10s).

Il Midrash Tehillim, pur nella sua apparente semplicità, non si discosta da quelle che sono le caratteristiche del Midrash omiletico o del Midrash esegetico. Pertanto, non risulta facile leggerlo e comprendere le motivazioni delle interpretazioni proposte. È, come tutti i *midrashim*, un testo comunque complesso e decodificabile nella sua pregnanza di significato solo da chi ha una conoscenza specifica (e, aggiungerei, approfondita) della lingua ebraica e in particolare dei metodi interpretativi propri della tradizione rabbinica.

Questo perché il Midrash non resta mai in superficie, scava sempre in profondità per fare emergere i settanta sensi della Scrittura e per dare voce all'eco della voce di Dio che si riflette nelle lettere nere e negli spazi bianchi del testo scritto. Di conseguenza, è certamente utile una traduzione in lingua italiana ma non è sufficiente. È un primo passo che deve, come del resto è l'intenzione dell'autore, stimolare il lettore per portarlo progressivamente a conoscere in profondità la specificità della tradizione rabbinica e la ricchezza interpretativa che continua a donarci.

Solo un esempio per dare un'idea delle difficoltà che, a diversi livelli interpretativi, si possono incontrare quando si prova a leggere un qualsiasi passo del Midrash.

Nel commentare Sal 4,1, il primo salmo nella progressione del Salterio nel cui titolo compare la parola ebraica *lam^enaṣṣ ēah* (conservo la trascrizione proposta da Pazzini) che, di norma, viene tradotta con «Al maestro del coro» (CEI 2008), il Midrash Tehillim, seguendo una modalità di lettura propria della tradizione rabbinica, propone la seguente interpretazione: «“Al maestro del coro” che significa letteralmente “A colui che vince”, può essere letto *lim^enuṣṣah*, “per colui che si lascia conquistare” dalle sue creature. Un re mortale, quando viene sconfitto da qualcuno a lui sottomesso, è arrabbiato, mentre il Santo, benedetto egli sia, quando viene sconfitto da una delle sue creature, si rallegra, come si dice: “Ed egli li avrebbe sterminati, se Mosè, il suo eletto, non si fosse posto sulla breccia davanti a lui per impedire alla sua collera di distruggerli” (Sal 106,23)» (Sal 4, § 6, p. 71).

Nelle note a piè di pagina Pazzini ci indica che «Al maestro del coro» in ebraico è *lam^enaṣṣēah* (ptc. attivo m.s.) e che la parola può essere vocalizzata, così come propone il Midrash, come ptc. pass. m.s. (*lim^enuṣṣah*), «colui che è vinto». Nella traduzione del passo del Midrash, invece, propone una soluzione che non chiarisce la specificità dell'interpretazione elaborata dalla tradizione rabbinica:

«Al maestro del coro» che significa letteralmente «A colui che vince», basata sul valore che il verbo ebraico *nāṣaḥ* assume, per influsso dell'aramaico, nella lingua della Mishnah e del Talmud. Il non avere approfondito gli aspetti legati a questa linea interpretativa, legata in modo diretto alla tradizione rabbinica, non facilita il lettore nel cammino di comprensione del passo del Midrash e della ricchezza interpretativa che sottende (di passaggio richiamo che Girolamo nello *Psalterium iuxta hebraeos*, la sua terza traduzione del Salterio in lingua latina, al pari della versione greca di Aquila, traduce il *lam^enaṣṣēaḥ* del titolo del salmo con *victori*, «al vincitore»). Come l'interpretazione rabbinica gioca sui particolari e sulle anomalie di superficie e, in questo caso, sulla possibilità di vocalizzare in modo diverso il testo consonantico conservato, così anche la traduzione dovrebbe contribuire a porre in evidenza tali percorsi e a darne ragione. Non è certamente facile, ma ogni sforzo dovrebbe essere compiuto per permettere al lettore di entrare il più possibile nel cuore pulsante del Midrash.

Discorso analogo si potrebbe fare per il *māšāl*, «parabola», che per via analogica cerca di chiarire il motivo per il quale il Santo, benedetto egli sia, si lascia vincere da una delle sue creature, nel caso specifico da Mosè. Il passo biblico portato a supporto, Sal 106,23, offre l'occasione per approfondire il tema «teologico» dello stare ritto sulla breccia (*peres*), da Peres (Gen 38,29), il cui nome significa breccia, a Mosè ai profeti fino al Messia. È per questo che una traduzione di qualsiasi passo della letteratura midrashica dovrebbe essere accompagnata dai rimandi ai passi biblici sottintesi e ai passi paralleli o collegati dal punto di vista tematico presenti nelle altre fonti della tradizione rabbinica, nonché da tutte quelle informazioni che sono necessarie per decodificare in modo corretto il testo.

È un lavoro immane, soprattutto per un'opera come il Midrash Tehillim, ma necessaria e meritoria perché è l'unica via che permette al lettore di iniziare a comprendere il ruolo irrinunciabile che il Midrash ha nel fare del testo della Scrittura l'eco della voce di Dio che, come voce altra rispetto alla voce umana, porta in sé settanta sensi, cioè sensi infiniti, che ci dicono che la porta dell'interpretazione non è mai chiusa.

Il libro di Pazzini offre al lettore la possibilità di compiere un primo passo, comunque necessario e indispensabile, per iniziare quel cammino nel mondo del Midrash che permette di riscoprire parola per parola, lettera per lettera i volti infiniti che Dio ci mostra nella Scrittura e di ritrovare quel senso di responsabilità verso di noi, verso gli altri, verso il mondo e, se è possibile dirlo, verso Dio stesso, che permette di vivere in pienezza la fedeltà alla Parola e al Dio della Parola.

È quanto ci insegna un detto anonimo del Midrash Tehillim a commento del Sal 123, detto che riprende quanto riportato in *Sifré Devarim* § 346: «Voi siete miei testimoni – oracolo del Signore – e io sono Dio» (Is 43,12), cioè: Quando siete miei testimoni, io sono Dio, e quando non siete miei testimoni, io non sono Dio. Allo stesso modo, quando dici: «A te alzo i miei occhi, a te che siedi nei cieli» (Sal 123,1), stai dicendo: Se non fosse per me, non saresti in trono nei cieli» (Sal 123, § 2, p. 683). In nota Pazzini osserva: «Cioè, se non fosse per Israele, non ci sarebbe nessuno al mondo a proclamare l'unicità di Dio» (p. 683, nota

150) e rimanda alla corrispondente nota del commento di Braude, riconoscendo in tal modo il debito interpretativo e la dipendenza necessaria da quell'opera monumentale e, insieme, fondamentale. E si potrebbe aggiungere: ciò che vale per Israele, vale anche per tutti coloro che cercano per altre vie con le proprie forze e con la propria fede di essere testimoni del Dio uno.

Il Midrash non lo dice espressamente, ma è la via interpretativa che il Midrash stesso contribuisce ad aprire che ci permette di affermarlo: quando il testo biblico dice «tu» o «voi» è al lettore e ai lettori, in ogni tempo e di ogni generazione, che si rivolge. Questa è la via che il Midrash Tehillim ci invita a seguire, via che, grazie all'opera di Pazzini, oggi siamo in grado di percorrere con maggiore consapevolezza e con la certezza che la parola di Dio è fonte e sorgente di vita per ogni uomo, che in ogni generazione, a lei si affida e «la medita giorno e notte» (Sal 1,2).

Gianpaolo Anderlini
 CIB – Centro informazione biblica
 Corso Manfredo Fanti, 89 – 41012 Carpi
 gianpaolo.anderlini@gmail.com

D. OGDEN (ed.), *Cambridge Companion to Alexander the Great* (Cambridge Companions to the Ancient World), Cambridge University Press, Cambridge 2024, pp. XXVI + 586, € 135,00, ISBN 978-1-108-84099-6.

A fronte di una bibliografia in costante e apparentemente inesauribile espansione (nonostante il soggetto, Alessandro III di Macedonia detto «il Grande», non abbia certo sofferto di mancata attenzione in e al di fuori dell'accademia), ogni tentativo di offrire una panoramica sintetica della «più avanzata erudizione» (p. 1) sull'uomo, il suo mondo e l'epoca di entrambi, non può che essere benvenuto. Tale è precisamente l'obiettivo, per esplicita affermazione del curatore del recente *Companion to Alexander the Great*.

Il volume rappresenta il più recente esito di ormai svariati anni di collaborazione tra studiosi riuniti in un «gruppo di studio alessandrino» (*Alexander Team* o *Alexander équipe*), le cui origini possono essere rintracciate in una conferenza internazionale organizzata da Elizabeth Baynham e Albert Brian Bosworth nell'ormai lontano 1997.

L'opera si presenta strutturata in trenta capitoli a loro volta ripartiti in sei sezioni. Essa viene inoltre corredata da una nutrita messe di apparati paratestuali: elenco delle illustrazioni, delle tabelle, delle mappe e delle abbreviazioni, una nota biobibliografica per ciascun autore, una corposa nota bibliografica finale e un dettagliato indice di nomi e cose notevoli. L'insieme di questi ausili rende il volume di agevole consultazione, con ciò offrendo una preziosa risorsa tanto ai neofiti della disciplina (perché tale è ormai da considerarsi la storiografia su Alessandro) quanto agli studiosi più navigati, siano gli uni quanto gli

altri in cerca di un'agevole iniziazione a un aspetto particolare della vita e del contesto socioculturale dell'uomo o di un'aggiornata trattazione di questioni più specialistiche.

La prima sezione del volume («Alexander's Life and Career») è introdotta da un capitolo, a cura di Ogden medesimo, dedicato ai primi anni di vita del Macedone. Le informazioni disponibili in materia poggiano su pochi accenni della vita plutarchea, la quale sembra aver recepito e incorporato dettagli assenti nel resto delle fonti superstiti. La presentazione di Plutarco viene affiancata dalle sporadiche testimonianze di Eschine (tra i pochi superstiti autori contemporanei ad Alessandro), Eliano, Ateneo e altri autori della cosiddetta *vulgata* nel tentativo di ricostruire aspetti cruciali della formazione di Alessandro quali l'educazione sessuale e le prime esperienze militari. Nel secondo capitolo, ancora a firma di Ogden, si discute il cruciale periodo dell'assassinio di Filippo II e della transizione monarchica. La discussione riprende dai postumi della battaglia di Cheronea e prosegue nel dettagliare alcuni snodi fondamentali (tra cui l'esilio del futuro monarca) nei due anni anteriori alla morte di Filippo. A Borja Antela-Bernárdez è affidato l'improbabile compito di discutere il rapporto tra Alessandro e le *poleis* greche. L'autore offre un'informata e intelligente panoramica della diplomazia anteriore alla lega di Corinto, i torbidi che l'accompagnarono e seguirono, la posizione delle comunità d'Asia Minore nonché aspetti più generali delle trasformazioni culturali dell'epoca (oggetto di recente discussione nell'ultimo lavoro di J. MA, *Polis: A New History of the Greek City States from the Early Iron Age to the End of Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2024), che Antela-Bernárdez considera di particolare rilevanza al fine di comprendere le dinamiche sottostanti alla conquista e alla successiva organizzazione della Grecia continentale nel futuro impero macedone.

Edward Anson (c. 4) si occupa dell'annosa questione delle ragioni della spedizione contro l'impero achemenide. In controtendenza rispetto alla storiografia più recente, lo studioso conclude che, al netto delle circostanze geopolitiche dell'epoca, il desiderio di gloria e una smodata ambizione (il *pothos* delle fonti) fornicano ragione sufficiente per giustificare l'impresa. Tale punto di vista appare sorprendentemente riduttivo, non da ultimo in quanto ignora del tutto sia aspetti fondamentali della critica delle fonti (per esempio, a proposito del significato culturale del *pothos* menzionato) sia elementi strutturali del fenomeno imperiale macedone, recente oggetto di studio in alcuni importanti contributi (R. STROOTMAN, «Pothos or Propaganda? Alexander's Longing to Reach the Ocean and Argead Imperial Ideology», in F. POWNALL – S. ASIRVATHAM – S. MÜLLER [edd.], *The Courts of Philip II and Alexander the Great*, De Gruyter, Berlin 2022, 189-208; J. DEGEN, *Alexander III. zwischen Ost und West. Indigene Traditionen und Herrschaftsinszenierung im makedonischen Weltimperium*, F. Steiner, Stuttgart 2022). Il soggiorno egiziano di Alessandro è oggetto del capitolo di Timothy Howe. Al centro della discussione figurano la fondazione di Alessandria e, soprattutto, la visita all'oracolo di Siwah: agli occhi dell'autore, quest'ultima giocò un ruolo determinante nella formazione della costruzione della regalità di Alessandro, con implicazioni rilevanti per il prosieguo della campagna.

Il rapporto con l'aristocrazia persiana è al centro delle riflessioni di Sabine Müller. L'autrice prende le mosse da un'attenta discussione delle fonti (e dei relativi limiti). Prosegue poi con una lucida trattazione delle questioni storiografiche che il tema ha posto e continua a porre. Nel far ciò, la studiosa mette in luce come un modello dicotomico a lungo prevalente di tali interazioni stia lentamente cedendo il campo a discussioni più sofisticate del «linguaggio del potere» sviluppato alla corte macedone in dialogo con i fondamentali della regalità achemenide (J. DEGEN, «Source and Criticism: Traces of Alexander's "Official Language" in the Anabasis», in R. ROLLINGER – J. DEGEN [edd.], *The World of Alexander in Perspective. Contextualizing Arrian*, Harrassowitz, Wiesbaden 2022, 25-72). La spedizione indiana è trattata nel contributo di Richard Stoneman. A una presentazione delle fonti classiche si sovrappone, laddove possibile, una prospettiva autoctona, per concludere con alcune riflessioni sulle dinamiche culturali risultanti dalla spedizione (ma il contesto «imperiale» soggiacente all'orizzonte narrativo delle fonti è interamente assente: cf. J. DEGEN, «Alexander III, the Achaemenids and the Quest for Dionysos: Framing and Claiming Universal Rulership in the Macedonian World Empire», in T. DARYAEE – R. ROLLINGER [edd.], *Iran and its Histories. From the Beginnings through the Achaemenid Empire Proceedings of the First and Second Payravi Lectures on Ancient Iranian History, UC Irvine, March 23rd, 2018, & March 11th-12th, 2019*, Harrassowitz, Wiesbaden 2022, 239-287; O. KUBICA, *Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East. Sources and Contexts*, Routledge, London 2023). Joseph Roisman discute gli ultimi anni di Alessandro, la spinosa questione dei futuri piani del sovrano, i torbidi di corte e la possibilità di un attentato, nonché il contesto del funerale e la battaglia intorno alle sue spoglie mortali. Il capitolo offre una sintetica ma scrupolosa disamina delle fonti e dei relativi problemi interpretativi, con ciò fornendo un solido punto di partenza per future discussioni di quegli eventi cruciali.

La seconda (maggiore) sezione del *Companion* allarga l'orizzonte ai «Contesti» del mondo di Alessandro. La nativa Macedonia è oggetto dell'attenzione di Carol King. L'autrice ripercorre la storia della dinastia argeade, i rapporti con la Persia e altre limitrofe formazioni politiche, per terminare con l'avvento di Filippo. Nonostante i *colores* retorici, la tirata di Alessandro a Opis viene interpretata dall'autrice come sostanzialmente veridica della parabola argeade, con ciò una volta di più trascurando l'orizzonte persiano all'ombra del quale gli strumenti di governo e l'orizzonte mentale della dinastia si devono essere formati (J. DEGEN, «Approaching "Inherited Geographies" in the Ancient Worlds», in K. RUFFING ET AL., *Navigating the Worlds of History. Studies in Honor of Robert Rollinger on the Occasion of His 60th Birthday*, Harrassowitz, Wiesbaden 2024, 49-84). La *regalità* macedone viene discussa da William S. Greenwalt. Al centro della discussione sono questioni quali le origini mitologiche, la figura del sovrano, la monetazione e la simbologia della regalità. Si tratta di una presentazione accurata e comprensiva, nonostante il debito forse eccessivo nei confronti della letteratura secondaria a discapito delle fonti primarie. Al centro delle osservazioni di Jeanne Reames vi è invece la corte come *sistema sociale*. L'autrice discute la parabola dell'istituzione in simbiosi con gli orizzonti del regno e il contributo di

ciascun sovrano alle forme assunte dalla stessa. In un secondo contributo, Reames si concentra sull'impatto di Alessandro e sulle presunte «riforme» successive al 330, sulla cui natura il dibattito è ancora aperto (J. DEGEN, «Accessibility to the Argead Ruler: The Court of Alexander III between Macedonian Traditions and Persian Influences», in K. NAWOTKA – A. WOJCIECHOWSKA [edd.], *Legacy of the East and Legacy of Alexander*, Harrassowitz, Wiesbaden 2024, 155-182). Elizabeth Carney sposta l'attenzione sulle donne della corte e il loro ruolo all'interno di essa. L'autrice si concentra in particolare sulle spose regali (macedoni e persiane), la loro parabola politica e il destino della progenie. Benché immerse in un ambiente profondamente ostile, queste donne mantennero uno spazio non indifferente di manovra politica, e il loro ruolo nello sviluppo della politica dinastica del mondo ellenistico dev'essere preso in seria considerazione. L'aspetto culturale del mondo di Alessandro viene discusso da Hugh Bowden, il quale non tras lascia la questione, complessa, della dimensione rituale della figura del monarca in relazione ai propri sudditi. Le conclusioni restano relativamente conservative (eccezionalità del caso egiziano, dubbia natura del culto di Alessandro altrove nel regno) e meriterebbero di essere discusse a fronte delle recenti acquisizioni della letteratura antropologica in tema di regalità sacra (J. DEGEN, «Accessibility to the Argead Ruler: The Court of Alexander III between Macedonian Traditions and Persian Influences», in K. NAWOTKA – A. WOJCIECHOWSKA [edd.], *Legacy of the East and Legacy of Alexander*, Harrassowitz, Wiesbaden 2024, 155-182).

Il ruolo dell'esercito nell'universo macedone costituisce il fulcro della trattazione di Carolyn Willekes. La strategia combinatoria di cavalleria e fanteria viene apprezzata come particolarmente innovativa, mentre del tutto trascurata resta la dimensione letteraria dei resoconti delle fonti superstiti, con ciò ignorando le implicazioni storiche che da ciò derivano (R. BICHLER, «The Battle of Gaugamela. A Case Study and Some General Methodological Considerations», in J. LUGGIN – S. FINK [edd.], *Battle Descriptions as Literary Texts. A Comparative Approach*, Springer, Wiesbaden 2020, 157-190). La ricezione della figura di Alessandro il conquistatore viene quindi discussa da Fred Naiden in una trattazione che, attraverso figure come Clausewitz e Fuller, giunge fino alla più recente modernità (cf. M. FERGUSON – I. WORTHINGTON [edd.], *The Military Legacy of Alexander the Great: Lessons for the Information Age*, Routledge, London 2023). Kyle Erickson si occupa dell'aspetto economico del regno di Alessandro, in un tentativo di stabilire le risorse a disposizione del Macedone e i costi dell'impresa, non tralasciando al contempo la politica simbolica dello strumento monetario e l'importanza di altre fonti di ricchezza (bestiame, schiavi). Maxim Kholod discute invece l'aspetto amministrativo dell'impero di Alessandro. Attenzione è riservata alla scelta dei funzionari e alle diverse forme di governo dei territori conquistati. Dopo Gaugamela l'autore nota un incremento di non macedoni all'interno del primo cerchio del governo imperiale e la permanenza di molteplici strutture gestionali persiane. Notevole è la tesi per cui quello di Alessandro non fu (solo) un impero di rapina ma un sistematico tentativo di mettere in piedi una solida forma di governo. Infine, Antonio Marín si concentra sulla conoscenza geografica all'epoca di Alessandro. Rinresce constatare

la resilienza dell'ormai insostenibile tesi della campagna quale spedizione scientifica e di conquista (sul modello coloniale moderno), del tutto ignara del sottotesto *non* greco della geografia culturale del mondo macedone, indubbiamente nota ad Alessandro e alla sua corte.

La terza sezione è dedicata alle fonti storiche e biografiche. Daniel Leon si occupa di Arriano, concludendo, aporicamente, come l'*Anabasi* offra una rappresentazione di Alessandro «difficile da categorizzare» (p. 346). Philip Bosman si occupa della biografia plutarchea in chiave di testo letterario più che di fonte storica, sottolineando l'aspetto pedagogico e di monito della trattazione del sovrano. Elizabeth Baynham discute invece i problemi relativi alla *Historia* di Curzio Rufo, specialmente il sottotesto romano (centrico) che ne informa la trattazione della vita di Alessandro. Frances Pownall, Luisa Prandi e Christian Djurslev offrono infine alcuni saggi intorno alla storiografia frammentaria (Tolomeo, Aristobulo, Clitarco, Nearco, Onesicrito). Ciascun capitolo offre un'intelligente e utile panoramica dei problemi che la trasmissione di questi autori comporta. Il caso di Onesicrito avrebbe forse meritato maggiore attenzione, dal momento che studi recenti lasciano intendere che il potenziale di questi autori sia ancora lungi dall'essere esaurito (J. DEGEN, «Alexander and Empire: A Commentary on a New Testimony to Onesicritus [Sen. Ben. 7.2.5]», *Journal of Hellenic Studies* 144[2024], 1-16).

La sezione conclusiva è interamente dedicata al *Fortleben* della figura di Alessandro. Ogden discute l'appropriazione dell'immagine del Macedone da parte dei suoi immediati successori (sorprende il silenzio in merito all'amnesia seleucide), mentre Sulochana Asirvatham si concentra sulla rinascenza alessandrina di epoca romana, in calcolata opposizione agli avversari ellenistici. Christian T. Djurslev si sofferma sulla genesi del *Romanzo di Alessandro* (in particolare la cosiddetta «recensione α»), la sua struttura, la questione – irrisolta – delle fonti e l'immensa fortuna transculturale di *questa* versione del Macedone. La figura di Alessandro nel mondo giudaico e successivamente cristiano è oggetto della trattazione di Alexandra Klęczar, la quale riconosce la natura caleidoscopica della rielaborazione culturale dell'uomo e del sovrano in entrambi i contesti (p. 485). Conclude il volume Agnieszka Fulińska con una dettagliata presentazione delle rappresentazioni artistiche di Alessandro (scultura, moneta e pittura).

Il volume rappresenta una non inutile risorsa all'interno della sterminata bibliografia su Alessandro e il suo mondo. Tuttavia, il pressoché incontrastato dominio della letteratura anglofona (e la genesi «partigiana» dietro la scelta degli autori) dovrebbe suggerire cautela, poiché significativi sviluppi della storiografia sul Macedone e il contesto culturale del suo impero sembrano essere stati trascurati, o almeno inadeguatamente presi in considerazione.

Marco Ferrario
 Università di Trento
 Dipartimento di Lettere e Filosofia
 marco.ferrario@unitn.it

H. GITLER – C. LORBER – J.-P. FONTANILLE, *The Yehud Coinage. A Study and Die Classification of the Provincial Silver Coinage of Judah* (Numismatic studies and researches 12), The Israel Numismatic Society, Jerusalem 2023, pp. xii + 532, \$ 150,00, ISBN 978-965-598-229-9.

H. Gitler, curatore della sezione numismatica del Museo di Israele, e due impareggiabili *connaisseurs*, C. Lorber e J.-P. Fontanille, ci offrono il primo studio d'insieme della monetazione della provincia achemenide ed ellenistica di Giuda che si contraddistingue per l'uso dalle legende aramaiche e paleoebraiche *yhd* e *yhdh*. Le dimensioni del volume – 532 pagine e quasi tre chilogrammi di peso – sono inversamente proporzionali all'oggetto della ricerca: 1960 monete di circa 8 mm di diametro e di 0,2-0,5 gr. di peso. Soltanto una sessantina di esemplari proviene da scavi archeologici controllati, mentre la maggioranza da scavi clandestini. L'analisi dei tipi monetali, dell'iconografia e delle iscrizioni delle monete che hanno riscosso una considerevole attenzione nel mercato antiquario appare tanto più necessaria per definirne il ruolo nell'economia dell'antica Giuda. Per chiarire questi e altri aspetti gli autori si sono avvalsi anche della collaborazione di A. Lemaire per l'epigrafia, di F. de Callatay per la storia e l'economia, di Y. Farhi per l'archeologia, benché non siano ricordati «nei titoli di testa» del volume.

Dopo una breve introduzione sulla storia degli studi (pp. 1-6), il primo capitolo (pp. 7-21) colloca la fase iniziale di questa monetazione nella provincia achemenide di Giuda, parte della satrapia d'Oltrefiume, fra la fine del V e l'inizio del IV sec. a.C. Periodo assai complesso nella storia dell'impero achemenide: il tentativo di Ciro il giovane di usurpare il trono di Artaserse II Mnemone e la rinnovata indipendenza dell'Egitto che scosse tutto il Mediterraneo sud-orientale ampliarono l'importanza militare della provincia di Giuda. L'effimera dominazione di Alessandro Magno e le lotte fra i diadochi per la sua successione (333-311 a.C.) rappresentano la fase intermedia di questa monetazione, mentre il regno di Tolomeo III (240 a.C. circa) ne segnò la fine per i contrasti fra il re lagide e il sommo sacerdote Onia II. Da allora Giuda perse lo status di provincia (p. 142).

Il secondo capitolo (pp. 21-40) attinge agli studi di J.-P. Fontanille che per primo classificò queste monete (il sito della Israel Numismatic Society [<https://www.ins.org.il>] ospita infatti il progetto originario [www.menorahcoinproject.com]) per esaminare vari aspetti metodologici; la creazione di immagini composite, prodotte dalla combinazione delle fotografie di decine di monete piccolissime e talvolta «fallate», permette di definire i 44 tipi della monetazione *yehud* e i tre sottotipi: 17 risalgono al periodo persiano (1018 monete, il 50% del totale), 15 a quello macedone (504 monete, il 25%) e 12 a quello tolemaico (456 monete, il 29%). Le dracme che formano i tipi 1-3 con legenda aramaica (fra le quali la dracma del British Museum) furono le prime a essere coniate dalla zecca di Gaza su mandato delle autorità achemenidi di Giuda, per pagare i mercenari impegnati lungo la costa. Per le cospicue imitazioni delle dracme ateniesi che combinano la legenda aramaica *yhd* con quella greca AΘE (il tipo 3) gli autori propongono un collegamento con il tentativo del satrapo Farnabazo (380 a.C. circa) di riconquistare l'Egitto (pp. 29s; pp. 109s). Il tipo 4 con la legenda paleoebraica *yhd* inaugura

ra la monetazione battuta in Giuda intorno al 350 a.C.; l'emissione di queste piccole monete destinate a soddisfare le necessità di un'economia soprattutto agricola coinciderebbe con la cosiddetta rivolta di Tennes, re di Sidone, che secondo le notizie riportate da Solino, Orosio ed Eusebio di Cesarea avrebbe avuto pesanti conseguenze in Giuda (cf. J.W. BETLYON, «The Provincial Government of Persian Period Judaea and the Yehud Coins», *JBL* 105[1986], 633-642; F. BIANCHI, «I sigilli anepigrafi della Giudea achemenide. Una nuova datazione», *SEL* 13[1996], 79-90, spec. 88s). Il terzo capitolo, comprensivo di tabelle e di un *addendum*, tratta i problemi metrologici (pp. 41-76) dovuti alla frequente quanto «misteriosa» variazione del piede ponderale della monetazione: essa passò dallo *sheqel* fenicio (14,3 gr.) a quello giudaica (10 gr.) con la frazione detta *gerah* (1/24), poi alla dracma attica di 4,2 gr. di epoca persiana e alla più leggera dracma tolemaica di 3,6 gr. con la frazione dell'obolo (1/6). Fra le conclusioni ne segnalò almeno due: le monete sarebbero state coniate al *marco*, cioè a un dato numero di monete avrebbe corrisposto un'analogo quantità di metallo senza controllare il peso degli esemplari (p. 47). Il peso declinante delle monete in epoca lagide indica una riduzione nella paga degli impiegati statali senza escludere l'elargizione di razioni (p. 55).

Il quarto capitolo (pp. 75-99), dotato di un ricco apparato fotografico, presenta i nove tesoretti, frutto di scavi clandestini, che restituirono alcune monete *yehud*, mentre il quinto (pp. 110-124) propone alcune conclusioni storiche e cronologiche. Assai esaustiva è la discussione sull'identità di Ezechia e della sua monetazione che esprimerebbe le tensioni insorte durante la transizione fra l'epoca achemenide e quella ellenistica. L'interruzione viene spiegata con la deportazione dello stesso personaggio in Egitto. La sostituzione delle legende paleoebraiche con l'abbreviazione greca del titolo *basileus* fa pensare che Antigono e i suoi successori, dopo avere inizialmente cancellato la provincia di Giuda, la ricostituirono successivamente, come provano il ritorno della legenda *yhd* e l'iconografia reminescente del culto giudaica.

Il sesto capitolo (pp. 125-189) compara l'iconografia dei tipi monetali *yehud* alle monete filistoarabe, tenendo conto dei sigilli e dei vasi greci. Particolarmente importanti le conclusioni sulla dracma del British Museum (tipo 1) nella quale al diritto compare un enigmatico personaggio seduto su un carro alato con un falco sulla mano destra. La straordinaria iconografia potrebbe rimandare a una divinità uranica o solare (che YHWH sia chiamato «Dio dei cieli» potrebbe confermare questa identificazione, ma altre divinità hanno simboli simili). Il carro alato potrebbe rinviare al disco solare alato presente nel regno di Giuda già nell'VIII secolo a.C. e alle metafore solari applicate a YHWH, ma lo stesso «veicolo» caratterizza anche divinità greche ed ellenistiche di carattere solare. La fluidità potrebbe essere intenzionale lasciando chi la utilizzava libero di vedervi il significato preferito. Dal momento che la dracma proviene da Gaza e che l'iscrizione *yhd* rinvia alla provincia di Giuda, gli autori pensano che gli artefici raffigurarono il dio locale Ba'al Shamim che ricorda iconograficamente YHWH (pp. 147s). La legenda aramaica *yhd* al rovescio unita al tipico motivo achemenide del leone in lotta con un toro potrebbe suggerire un contributo della provincia alla fiscalità militare. Altre immagini sulle monete del tardo periodo persiano rimandano,

secondo gli autori, all'ambito religioso giudaica: il corno d'ariete ricorderebbe lo *shofar* suonato nel tempio (tipo 12); l'orecchio umano (tipo 13), mai attestato altrove, alluderebbe all'attenzione di YHWH per le preghiere dei suoi fedeli. Il giglio (tipo 15) e la colomba deposta su un piatto per sacrifici sono collegati al sacerdozio gerosolimitano. Il falcone, infine, rappresenterebbe l'aspetto celeste e solare di YHWH (p. 179). L'autorità emittente, cioè l'amministrazione giudaica, avrebbe voluto «commemorare» attraverso i tipi «yahvistici» le elargizioni della corona persiana per il tempio di Gerusalemme (pp. 343; 357). Il settimo capitolo, curato da A. Lemaire, analizza dettagliatamente le legende aramaiche e quelle paleoebraiche insieme ai graffiti (pp. 189-200), raggruppando le lettere in una tavola alfabetica e fissandone cronologia assoluta e relativa. La paleografia conferma la datazione delle dracme aramaiche fra la fine del V secolo e l'inizio del IV secolo a.C., mentre le dieci lettere paleoebraiche presenti nella monetazione *yebud* e nelle monete con l'iscrizione *yhzqyah hphh* non permettono conclusioni sicure su questa fase dell'alfabeto ebraico.

L'ottavo capitolo (pp. 201-274) ritorna sui quarantaquattro tipi monetali, sulle loro caratteristiche tecniche, sugli errori materiali compiuti dalle zecche emittenti (tipi 19 e 20) e sulle difficoltà incontrate dagli interpreti moderni. Un esempio di queste difficoltà è il cosiddetto tipo 3 che appartiene, in realtà, alle serie filistino-arabe di Gaza come prova la lettera *'ayin*. Il nono capitolo (pp. 275-305) si concentra sulle monete *yebud* scoperte in regolari scavi archeologici: collegando i siti da cui provengono con quelli dei bolli *yhw*/*yhd* aramaici e paleoebraici emerge l'estensione della provincia; da Betel (nord), ad Azeqa (ovest), a Bet Zur (sud) e ai dintorni di Gerico (est). Dal momento che le monete scavate archeologicamente provengono in maggioranza dai distretti di Keilah (Khirbet Qeyiafa nella Shefelah occidentale) e di Gerusalemme: la monetazione *yebud* avrebbe circolato soprattutto nelle vicinanze della regione costiera, dove l'economia monetaria era più sviluppata (come dimostrano le monete filisteo: p. 305) e nel distretto di Gerusalemme. È singolare, però, la loro assenza, pressoché assoluta, nel sito di Ramat Rahel.

Il decimo capitolo, curato dal numismatico belga F. de Callatay (pp. 307-334) ma con un contributo di C. Lorber, tenta di stabilire il numero delle monete *yhd* circolanti. Trattandosi di una monetazione piuttosto eccezionale, costituita da monete di piccolo valore e destinate a circolare in un territorio assai ridotto, De Callatay stima che furono coniate da un milione a mezzo a tre milioni di monete. La prevalenza di piccoli denominatori (460 *gerah*, 458 mezzo *gerah*; 14 trioboli; 4 oboli, 265 emioboli e 597 quarti di obolo per un peso medio di 30 gr. contro soltanto 19 dracme!) fa sì che la monetazione *yebud* fosse ben lontana dai tipi monetali dei più importanti *players* greci. Anche se l'ipotetica cifra complessiva scendesse a un milione e mezzo, il valore delle monete sarebbe pari a 125.000 dracme attiche o a mezza tonnellata d'argento nel corso di un secolo (un re seleucide avrebbe raggiunto questa cifra in un paio di mesi). Essa era insufficiente a pagare un esercito, visto che dividendo il soldo annuale di un soldato pari a 200 dracme per l'ammontare dell'intero conio *yebud* di 250.000 dracme si sarebbe arrivati a pagare in un anno 1250 soldati. Sarebbe preferibile pensare alla paga giornaliera di una milizia locale formata da coscritti e non da soldati di professione stipendiati in dracme (pp. 348-354). La paga di questi individui, sulla base

di paralleli con il vicino Egitto, ammontava a uno o due oboli al giorno (p. 332). Sull'eventuale ubicazione della zecca ritorna l'undicesimo capitolo (pp. 335-346): nulla fa pensare che la zecca si trovasse a Ramat Rahel, centro dell'amministrazione provinciale achemenide almeno fino alla metà del V secolo a.C., mentre Gerusalemme avrebbe rappresentato una sede più verosimile. I prototipi artisticamente più riusciti non furono conati in Giudea, mentre quelli locali sono semplici imitazioni che fusero l'argento delle monete greche circolanti nella regione secondo gli standard di purità dell'epoca. Il dodicesimo capitolo (pp. 347-359) allarga le conclusioni sul valore economico della monetazione *yehud*: essa serviva a retribuire i piccoli funzionari e gli «impiegati» dell'amministrazione provinciale il cui numero, sulla base della comparazione con l'Egitto di epoca lagide, oscillava fra le 50 e le 100 persone. Questo numero piuttosto piccolo fa pensare a un effetto circoscritto della monetazione sulla vita economica della provincia, forse per la presenza di altri mezzi circolanti. Come per le monete della vicina Samaria, anche la monetazione *yehud* avrebbe circolato nel solo territorio provinciale, benché in quest'ultimo avessero corso anche le monete battute nelle città della costa filistea. A sostegno di quanto già detto nei capitoli precedenti sono inserite delle *Connection Tables* per i tipi 1-44 (pp. 359-442): un gruppo di ben 81 matrici sarebbe responsabile dei 44 tipi (in molti casi le monete sono note da un solo esemplare!), un catalogo (pp. 443-454) e una concordanza che include le acquisizioni più recenti (pp. 455s). Due appendici presentano rispettivamente un'analisi metallurgica delle dracme del tipo 2 e 3 conservate presso il Museo di Israele (a cura di D. Ashenazi e H. Gitler) e uno spoglio dei cataloghi delle aste numismatiche che offrono in vendita le monete *yehud*. Abbreviazioni (pp. 479s), bibliografia (pp. 481-513), indici analitici suddivisi in indice generale (pp. 513-517), numismatico (pp. 518-526), iconografico (pp. 527-530), topografico (pp. 530s), degli autori moderni (p. 532) chiudono il volume.

In sede di commento è d'obbligo complimentarsi con gli autori per aver concepito e realizzato, con grande passione e paziente acribia, un'opera così importante. Se il cultore di numismatica apprezzerà il ricchissimo apparato iconografico che grazie al magnifico lavoro editoriale esalta ogni moneta, il ricorso a nuove tecnologie per risolvere antichi problemi e le tabelle per fissare la provenienza di ogni esemplare e l'attuale localizzazione, l'attenzione dello storico di Israele e del biblista si rivolgerà certamente alle conclusioni e ai suoi riflessi sulla storia di Giuda nel corso del IV secolo a.C. (cf. il volume miscelaneo O. LIPSCHITS – G.N. KNOPPERS – R. ALBERTZ [edd.], *Judah and the Judaeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007). Circoscritta a lungo alla famosa dracma del British Museum e al manfello di monete con legenda paleoebraica *yhzybh hphh* emesse dall'Ezechia che, secondo Flavio Giuseppe, *C. Ap.* 1,187-189, fu condotto in Egitto da Tolomeo I (cf. F. BIANCHI, «Monete giudaiche di età ellenistica», *RSO* 63[1989], 223-229 benché l'assunto e le conclusioni di quell'articolo siano ormai superate), il volume prova il valore locale della monetazione *yehud* e la sua autonomia dalla monetazione satrapica connessa ai tentativi di riconquistare l'Egitto. A quest'ultima si collegherebbe in via eccezionale soltanto la dracma *yehud*. Un'importante conclusione raggiunta attraverso il confronto incrociato fra monete scoperte in regolari scavi archeologici e i bol-

li e le impronte sigillari *yhd* riguarda le dimensioni della provincia di Giuda e la continuità territoriale fra Giuda, Beniamino e Gerusalemme in epoca achemenide ed ellenistica (cf. O. LIPSCHITS – O. TAL, «The Settlement Archaeology of the Province of Judah», in LIPSCHITS – KNOPPERS – ALBERTZ [edd.], *Judah and the Judeans*, 33-52). La limitata estensione del territorio provinciale e la relativa vivacità economica (che cresce avvicinandosi alla costa) contrasta a nord-est con la maggiore dinamicità della provincia di Samaria da cui provengono i ben noti papiri aramaici del Wadi ed-Dalyieh (378-333 a.C., dei quali lo scrivente sta approntando un'edizione italiana), i resti delle iscrizioni paleoebraiche provenienti dal tempio sul monte Garizim, la coeva e più intrigante monetazione samaritana (cf. F. BIANCHI, «Cultura materiale e fonti scritte nella Samaria in epoca achemenide ed ellenistica [539-110 a.C.]», in M. ZAPPELLA [ed.], *I Samaritani. Un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana. Atti del XXI convegno di studi veterotestamentari [Salerno 9-11 Settembre 2019]*, *Ricerche Storico Bibliche* 33[2021], 47-90) e a sud-est dalla massa di ostraca aramaici provenienti dalla vicina Idumea. La stessa marginalità sembra emergere dai presunti emolumenti riscossi da quelli che chiameremo i *civil servants* della provincia di Giuda durante il IV secolo a.C. e dall'ondivago cambiamento di piede monetario. Le cifre sarebbero invero piuttosto basse tanto che, secondo i calcoli di D.M. JACOBSON (*Strata* 41[2023], 158-161: recensione al nostro volume), se si assume la paga di un obolo al giorno e la si divide con il mezzo circolante, essa sarebbe bastata a stipendiare non più di 12 persone! Di particolare interesse la discussione sull'iconografia delle nostre monete (una di esse testimonierebbe uno dei primi ritratti di Alessandro Magno) e sul suo uso da parte di una autorità emittente che in via teorica difendeva l'aniconismo.

La lettura di un volume così complesso e stimolante suscita diverse osservazioni. Le prime riguardano la struttura stessa dell'opera. Il suo uso, per così dire, ideale è in qualche modo «frenato» dal fatto che gli stessi argomenti vengano ripresi in capitoli diversi, come nel caso dell'ubicazione della zecca affrontata sia nel terzo capitolo che nell'undicesimo capitolo. Inoltre, come avevamo già notato, gli specialisti che hanno partecipato al volume non sono esplicitamente segnalati fra i *credits*. Le osservazioni più sostanziali riguardano l'aspetto storico e iconografico. Qualche spiegazione supplementare avrebbe meritato l'osservazione secondo la quale il 34% della monetazione *yhd*, cioè ben 384 monete, appartiene al tipo 16 datato fra il 350 e il 333 a.C. Il tipo, che compare anche in quelli che evocano il tempio di Gerusalemme, mostra al diritto la testa di un re persiano con corona dentellata e al rovescio un falcone in volo. Si tratta di un'iconografia assai singolare, collegata a eventuali prerogative uraniche e solari di YHWH o al ruolo di protezione e di messaggero svolto dal predatore. Quest'ultimo simbolismo è noto nel mondo ellenistico, ma nel mondo giudaico solleva due problemi: il falcone fa parte della lista degli animali impuri (P. ALTMANN, *Banned Birds: The Birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14* [Archaeology and Bible 1], Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 71-91) e la rappresentazione di animali simili, per esempio sulle insegne delle legioni romane, rappresentò sempre una provocazione. Ammettendo la presenza dell'immagine del re persiano al diritto, che cosa impedisce di considerare il falcone il simbolo di Bahrām-Ver-

etraghna, il dio guerriero dello zoroastrismo, protettore del re, poi rappresentato nell'epica iranica come il favoloso uccello Simurgh (G. GNOLI – P. JAMZADEH, «Bāhram [Vərəθrayna]», *Encyclopaedia Iranica* III/5[1986], 510-514)? L'iconografia di questo tipo monetale riporterebbe così al mondo e alle autorità achemenidi, come sostennero con ampia documentazione anche T. DARYAEE – S. MALEKZADEH, «Falcons and Falconry in Pre-Modern Persia», in K.-H. GERSMANN – O. GRIMM (edd.), *Raptor and Human: Falconry and Bird Symbolism throughout the Millennia on a Global Scale*, Wachholtz, Kiel-Hamburg 2018, 243-258, spec. 247s.

Tornando alla storia del sacerdozio gerosolimitano di questo periodo le nostre conoscenze sono assai confuse; le lotte interne portarono alla creazione di genealogie fittizie in favore di questo o quel gruppo (P. WIŚNIEWSKI, *La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24**; *Lv 10**; *Nm 17**; *Nm 27** [RivB Suppl. 62], EDB, Bologna 2017, collegò per esempio le origini del sacerdozio oniade con questo procedimento) cosicché è apprezzabile la prudenza degli autori sia sull'identità di Ezechia che sulla sua doppia carica (cf. BIANCHI, «Monete giudaiche di età ellenistica», dove si ricorda che il titolo di *phb* era portato anche da sacerdoti nel tempio) sia di altri personaggi il cui nome compare sulle monete. Al sacerdozio potrebbero essere riconducibili le rappresentazioni dello *shofar*, della colomba e dell'orecchio (un motivo noto nell'iconografia vicino-orientale e in diversi passi biblici: Nm 11,8; 16; 1Cr 27,15). Troppo temerario appare, però, il tentativo di collegare questi tipi monetali all'editto di Artaserse (Esd 7,24) per farli apparire una sorta di omaggio alla corona persiana. Esd 7,11-24 è un testo troppo problematico che tradisce, anche per chi ne ammette l'autenticità, la mano del Cronista o di un autore giudaico che lo rielaborò. Ci domandiamo se questi tipi monetali possano veicolare la volontà del clero gerosolimitano di entrare in competizione con il vicino tempio di Samaria: non solo la contemporanea monetazione samaritana attinge a motivi «religiosi», ma le frammentarie iscrizioni paleoebraiche scoperte sul Monte Garizim presentano buoni nomi sacerdotali (come Pinchas). Tanto la monetazione giudaica quanto quella samaritana sono lontane dall'aniconismo prevalente nel II secolo a.C. e da una netta separazione col mondo circostante; non è sbagliato, come fanno gli autori, parlare ancora di yahwismo (cf. Y. ADLER, *The Origins of Judaism: An Archaeological-Historical Reappraisal*, Yale University Press, New Haven 2022). Se il personaggio della dracma *yehud* fosse davvero Ba'al Shamim, ciò confermerebbe l'importanza di questa divinità nel periodo achemenide e il suo collegamento con YHWH (cf. G. GARBINI, *Dio della terra, Dio del Cielo*, Paideia, Brescia 2007).

Un altro aspetto che meritava un maggior approfondimento è il collegamento fra i 633 bolli d'anfora *yhw-d-yhd* scoperti in regolari scavi archeologici e la nostra monetazione. Gli autori notano che il collegamento esiste solo per Gerusalemme dove sono stati scoperti bolli e monete, ma non per altri centri amministrativi: a Ramat Rahel da dove proviene più della metà dei bolli non è stata scoperta quasi nessuna moneta, mentre gli scavi di Khirbet Qeyiafa (distretto di Keilah) hanno restituito soltanto monete. La conclusione è che la monetazione *yhd* non avrebbe avuto nessun ruolo amministrativo. In questo caso, parafrasando un vecchio proverbio, non si può fare dei bolli in questione tutto un fascio.

I 150 bolli d'anfora gerosolimitani che includono soprattutto l'iscrizione paleoebraica *yhd t* datano certamente al II secolo a.C., come dimostrato dagli scavi di N. Avigad nella Città vecchia di Gerusalemme, mentre quelli del tipo *yršlym* sono di poco più antichi. La paga ridotta dei nostri *civil servants* riporta d'attualità il valore del titolo aramaico *phw'* presente su diversi bolli e abitualmente tradotto come «governatore». Alla luce di questa situazione non sarebbe preferibile riferire il titolo, come fecero J. NAVEH e J.H. GREENFIELD, «Hebrew and Aramaic in the Persian Period», in W.D. DAVIES – L. FINKELSTEIN (edd.), *The Cambridge History of Judaism, Introduction: Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1984, I, 127, a funzionari di livello medio o basso?

Queste osservazioni nulla tolgono al valore di quest'opera pioniera: essa è indispensabile per lo studio storico, iconografico ed economico della monetazione *yehud* e per ricostruire l'ultimo secolo della dominazione persiana e l'inizio di quella ellenistica.

Francesco Bianchi
Viale P. Togliatti, 284 b 2 – 00175 Roma
francesco_bianch@hotmail.com

M.Z. BRETTLER – A.-J. LEVINE (edd.), *Il Nuovo Testamento letto dagli ebrei*, a cura di F. DALLA VECCHIA, Queriniana, Brescia 2023, pp. XIX + 944, € 120,00, ISBN 978-88-399-0121-7.

Nonostante siano passati ormai più di trent'anni, ho ancora impresso nella memoria l'effetto che fece in me la frequentazione del corso sul Nuovo Testamento tenuto alla Hebrew University di Gerusalemme dal prof. Daniel R. Schwartz, proposto agli studenti del Pontificio Istituto Biblico nel I semestre della licenza in s. Scrittura, a cui stavo partecipando: la lettura e il commento, specialmente del libro degli Atti degli Apostoli, in prospettiva ebraica. Si trattava effettivamente di cambiare punto di osservazione dello stesso oggetto, un angolo visuale che attivava domande nuove e intriganti sulla nascita del movimento cristiano, questioni che poi si sarebbero ripresentate spesso durante il mio lavoro di biblista e nel rapporto con i miei studenti.

Quell'esperienza così arricchente mi è tornata in mente poco tempo fa quando ho portato in classe il volume curato da BRETTLER – LEVINE, *Il Nuovo Testamento letto dagli ebrei*: gli studenti sono subito rimasti colpiti dal titolo e poi hanno iniziato a fare domande; il loro interesse nell'ascoltare la mia breve presentazione del libro, mi ha ricordato la sensazione molto simile che avevo provato allora partecipando al corso di Schwartz. Certamente non è un fenomeno nuovo che degli ebrei anche a livello accademico si occupino di leggere e studiare la seconda parte del canone cristiano, ma perlopiù nell'ultimo secolo si erano concentrati su «Gesù ebreo» (si pensi, per esempio, all'opera di Joseph Klausner, pubblicata in inglese nel 1925; poi ai lavori più recenti di Shalom Ben Chorin,

David Flusser, Geza Vermes ecc.); d'altronde se si indaga in termini scientifici sul «Gesù storico» non dovrebbe esserci distinzione tra studiosi ebrei, cristiani, musulmani o atei (cf. la premessa di J.P. Meier alla sua opera monumentale su *Gesù, ebreo marginale*). Ma un'opera di questa entità e completezza, e soprattutto di tale livello accademico, sì, è una novità.

Il volume infatti è il risultato del lavoro sull'intero Nuovo Testamento di ottanta studiosi ebrei (tra i quali anche Schwartz), di varie nazionalità, che hanno studiato o insegnato in Nordamerica, in Sudamerica, in Europa, in Australia e in Israele. Lo conosco già da alcuni anni, essendo stato pubblicato in prima edizione inglese nel 2011 (M.Z. BRETTLER – A.-J. LEVINE, *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford University Press, Oxford 2011), mentre quello tradotto e pubblicato in italiano corrisponde alla sua versione ampliata e aggiornata del 2016 (uscito già in seconda edizione nel 2017). In occasione di questa coraggiosa e benemerita pubblicazione della Queriniana per il pubblico italiano (nel 2021 era già uscita l'edizione in tedesco della *Bibelgesellschaft*, e nel 2023 un testo di studiosi che ne discutono), credo sia opportuno farne una recensione che sia anche occasione di una riflessione più ampia, riguardante questo tipo di studi e la loro utilità non soltanto per i biblisti e appassionati della s. Scrittura, ma per tutti coloro che hanno a che fare con il dialogo tra ebrei e cristiani.

Nella prefazione (pp. I-XIX) dopo aver cominciato citando Rm 9,3-5 e 11,29 («i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili») scrivono infatti i due curatori: «Sono trascorsi quasi due millenni dalla redazione dei primi testi inclusi nel NT. Perlopiù questi secoli sono stati caratterizzati da un rapporto doloroso tra ebrei e cristiani. Sebbene le percezioni degli ebrei nei confronti dei cristiani e le percezioni dei cristiani riguardo agli ebrei siano migliorate notevolmente negli ultimi decenni, gli ebrei e i cristiani fraintendono ancora vicendevolmente molti dei loro testi e delle loro tradizioni [... questo libro] servirà per aumentare la nostra conoscenza delle nostre storie comuni nonché delle ragioni che hanno condotto alla nostra separazione» (p. V). Il primo punto che poi in questa prefazione viene giustamente evidenziato è la radice ebraica del NT, dal momento che gli autori di questi scritti sono ebrei o sono comunque immersi nella cultura ebraica, a partire dall'uso che fanno del *Tanak* come propria s. Scrittura (anche se nella versione greca della Settanta); essi scrivono in un periodo in cui ancora non si era verificata la cosiddetta *Parting of the Ways*; proprio per questo è grande il profitto che si ricava ascoltando questi studiosi che leggono i testi del NT da «prospettiva ebraica», e che sono in grado di fare continui confronti con la letteratura rabbinica che nasce e si sviluppa poco tempo dopo quella degli inizi del movimento cristiano. In questo senso si rivela davvero indispensabile per un cristiano (o per chiunque è interessato all'argomento) approfondire la conoscenza dell'ebraismo di quel tempo per comprendere adeguatamente il NT; mentre per un lettore ebreo la conoscenza di tali scritti «cristiani» può essere un aiuto a recuperare parte della propria storia: «Come noi ebrei desideriamo che i nostri vicini capiscano i nostri testi, le nostre credenze e pratiche, così anche noi dovremmo comprendere gli elementi basilari del cristianesimo» (p. VII).

Un altro intento del volume è quello di affrontare quei problemi che i lettori ebrei possono incontrare nella lettura del NT, specialmente per quei passi che

sono stati usati per alimentare nel passato (e a volte ancora oggi) l'antigiudaismo e/o gli stereotipi negativi verso l'ebraismo (p. es., la concezione dei «farisei» o dei «giudei» nel quarto vangelo); o altri brani in cui sembra emergere un pensiero supersessionista, cioè quello ispirato alla teologia della sostituzione, come è stata portata avanti da svariati scrittori cristiani dei primi secoli (cf. p. VI), per cui i credenti in Cristo, che formano la Chiesa, rappresenterebbero il nuovo o vero Israele, che andrebbe a rimpiazzare l'antico (occorre ricordare che nella Chiesa cattolica il rigetto di questo pensiero avviene di fatto soltanto a partire da *Nostra aetate*, n. 4).

La parte più ampia del volume (pp. 1-616) è quella in cui a corredo del testo biblico si trovano introduzioni (due generali, una a «Vangeli e Atti», e l'altra a «Epistole e Apocalisse») e note di commento a ogni singolo scritto, corredato di tanto in tanto da box tematici e alcune cartine geografiche. Mentre nell'edizione originale inglese si riporta integralmente il testo biblico nella *New Revised Standard Version*, in questa italiana viene usata la versione del NT della CEI 2008: ovviamente questo cambiamento genera il rischio che poi le note di commento – fatte su un altro testo – possano a volte non essere del tutto congruenti. Le introduzioni generalmente sono ben fatte, e nella maggior parte dei casi recepiscono il punto di vista degli studi più recenti basati sul metodo storico-critico (p. es., per i vangeli sinottici si tiene conto dell'ipotesi delle «due fonti», maggioritaria tra gli studiosi), con le questioni tipiche che riguardano l'autore, la datazione, i destinatari, la struttura, i temi teologici. Le note di commento, a motivo dello spazio limitato, sono necessariamente stringate e concentrate sull'essenziale. Tuttavia in esse si trova quasi sempre il riferimento ai principali paralleli biblici e, quando è il caso, a quei testi della letteratura rabbinica e/o ellenistica che possono illuminare l'interpretazione del passo.

Su molti commenti e note si potrebbe obiettare e discutere; d'altra parte, i curatori stessi affermano che «in alcuni casi i collaboratori di questo volume sono in disaccordo tra loro, e in altri casi i curatori dissentono dai collaboratori» (p. VIII).

Nei box tematici, che sono di fatto delle note più ampie, si riportano in genere quei punti che sono oggetto di particolare discussione dal punto di vista ebraico. Per fare un esempio, nel Vangelo secondo Matteo troviamo questi: *genealogia, giustizia, beatitudini e antitesi, estensione della missione, Pietro, Giuda, il grido di sangue* (Mt 27,25). Ovviamente non è possibile in questa sede dare conto dell'apporto interpretativo e delle scelte esegetiche fatte dai singoli autori ai ventisette libri del NT, ma da vari sondaggi che ho potuto fare in singoli libri e in brani discussi, mi sembra che mediamente siamo di fronte a un commento di buona qualità (avrei tuttavia da ridire su molte scelte di Mark Nanos, nelle sue note a Romani, specialmente quando introduce con «lett.» delle proposte di traduzione che troppo spesso si allontanano dalla lettera del testo greco).

Ritengo che al lettore risulteranno particolarmente interessanti le introduzioni e le note di commento a quegli scritti e a quei brani che nel NT risultano maggiormente problematici dal punto di vista ebraico: quelli che sembrano sostenere atteggiamenti antigiudaici, e che poi effettivamente sono stati interpretati in chiave antigiudaica nella storia del cristianesimo: oltre a singoli brani nei si-

nottici e negli Atti, il quarto vangelo, alcuni testi paolini, la Lettera agli Ebrei e l'Apocalisse.

Un esempio è appunto il quarto vangelo, definito il vangelo più ebraico (per la profonda conoscenza delle pratiche ebraiche, delle feste, per le numerose citazioni e allusioni bibliche specialmente al Pentateuco, e dei metodi di interpretazione biblica) e insieme il più antiebraico, specialmente per l'uso martellante (più di settanta volte!) in senso negativo dei «giudei» (l'eccezione è Gv 4,22, mentre usa «Israele» e «israelita» in senso positivo). Nell'introduzione di Adele Reinhartz (pp. 173-180) si trova esposta in modo accurato tale problematica. Oltre al fatto che «i giudei» rifiutano Gesù (1,11), lo perseguitano (5,26), vogliono la sua morte (8,40), espellono i credenti dalla sinagoga (9,22), perseguitano i suoi seguaci (16,2), essi sono abbinati a categorie fortemente negative, come la carne opposta allo Spirito (6,63), la dannazione eterna anziché la salvezza (5,28), Satana anziché Dio (8,44). Insieme alle altre accuse, specialmente una simile demonizzazione spiega il motivo per cui questo vangelo – pur non essendo antisemita in senso razziale – ha favorito l'antisemitismo di stampo cristiano. Così spiega Reinhartz: «Le dure affermazioni di Giovanni sui “Giudei” dovrebbero essere comprese come parte integrante del processo di autodefinizione dell'autore, che richiedeva venisse stabilito un confine fra i seguaci di Gesù e gli ebrei e l'ebraismo [...]. Questa spiegazione non giustifica la retorica ostile del vangelo, ma può permettere ai lettori di capire il ruolo della narrazione nel processo mediante il quale il cristianesimo divenne una religione separata, nonché di apprezzare la bellezza del suo linguaggio, e di riconoscere il potere spirituale che esso continua ad avere nelle esistenze di molti suoi lettori cristiani» (p. 179).

La parte dedicata ai saggi monografici occupa più di duecentocinquanta pagine (pp. 619-881): sono ben cinquantaquattro, l'edizione precedente ne contava trenta che adesso vengono arricchiti e aggiornati. Come viene detto nella prefazione (p. X), si può anche cominciare da questi per entrare nel mondo del *NT letto dagli ebrei*. Nell'introduzione a questa sezione viene detto che «questi saggi non solo collocano il NT entro un'ampia gamma di contesti storici, culturali e religiosi, ma trattano pure taluni aspetti circa la recezione successiva del NT. Offrono una considerevole quantità di materiale non facilmente reperibile altrove e rispecchiano l'informazione e i dibattiti più aggiornati sugli studi neotestamentari e sulla nascita del cristianesimo. Alcune sezioni dei vari saggi si sovrappongono, e talora le trattazioni sono in contrasto fra di loro o con le note. Noi riteniamo questa diversità un vantaggio che consente di condividere con i nostri lettori diversi punti di vista scientifici» (p. 619). Sempre nell'introduzione e poi nell'indice finale si trova anche una loro suddivisione per campi di ricerca: *Storia, Società, Movimenti, Ebrei e gentili, Pratiche religiose, Credo religioso, Letteratura*; l'ultimo si intitola: «Risposte al Nuovo Testamento», e include voci come: *Risposte ebraiche a chi crede in Gesù; Gesù nella tradizione rabbinica; Paolo nel pensiero ebraico; Cristologia; Il NT e le relazioni ebraico-cristiane*. Avrei posto in questa sezione anche l'importante contributo di Jacob Neusner intitolato «Una riflessione ebraica sulle rivendicazioni cristiane» (che invece si trova nella sezione precedente, dedicata alla letteratura).

Tutta questa parte sui saggi può essere letta con profitto, anche indipendentemente dai commenti ai singoli scritti del NT, come una piccola summa di tutti i temi che hanno a che fare con la Bibbia. Per molti lettori può essere la parte più interessante del volume, essendo comunque una sintesi di grande spessore, utile sicuramente anche agli specialisti.

Ovviamente i saggi più interessanti sono quelli che hanno a che fare con il rapporto tra ebrei/giudaismo e seguaci di Gesù-messia (gruppo dal quale nasceranno gli scritti che andranno a formare il NT), dal momento che i loro autori comprensibilmente tendono a rettificare degli stereotipi dell'insegnamento cristiano, o comunque intendono offrire un punto di vista diverso rispetto a letture in prospettiva cristiana. Tra di essi, a titolo esemplificativo, ne segnaliamo alcuni. Il primo è quello di Daniel Boyarin sull'interpretazione del prologo del quarto vangelo (pp. 774-777) che egli, contrariamente a chi ritiene (o riteneva) essere essenzialmente il prodotto di un'originale elaborazione teologica alla luce dell'evento cristologico, ritiene essere un *midrash* di Gen 1,1-5. Inizia affermando che l'uso di *Logos* nel Vangelo secondo Giovanni è perfettamente ebraico, per poi avanzare l'ipotesi che il concetto di Trinità abbia iniziato a svilupparsi dalle concezioni ebraiche pre-cristiane di un secondo e visibile essere divino, mediatore tra il mondo terrestre e quello celeste (a supporto menziona il pensiero di Filone Alessandrino, che attinge alla figura biblica della Sapienza; e il targumico *Memra* cioè «parola» in aramaico, che funge da mediatore con Dio). Se c'è una vera innovazione del prologo – egli afferma – è soltanto a partire dal v. 14 dove si introduce il concetto di incarnazione, mentre tutto ciò che viene prima «è una parte dell'abituale pensiero ebraico che è stata armoniosamente intessuta nella narrazione cristiana del vangelo» (p. 777).

Comprensibilmente il tema di Paolo e il suo rapporto con il giudaismo rappresenta uno dei campi di maggior dibattito. Il saggio su «Paolo e l'ebraismo» (pp. 695-701) è curato da Paula Fredriksen (nella prima edizione era stato affidato a Mark Nanos), una studiosa che ha al suo attivo numerose pubblicazioni sul tema. Ella suddivide il contributo in tre parti, che corrispondono a tre impostazioni diverse: Paolo *contro* l'ebraismo, Paolo *e* l'ebraismo, Paolo *all'interno* dell'ebraismo (= *Paul within Judaism*). La prima impostazione è quella che vede in Paolo uno che dopo la sua conversione diviene un ex-ebreo ostile verso la sua «religione» precedente, basata sull'osservanza della legge mosaica; tale impostazione coincide con quella classica che è stata maggioritaria nel cristianesimo a partire dal II secolo, fino almeno alla Riforma protestante, e che secondo l'autrice sarebbe sostanzialmente tuttora dominante, nonostante le correzioni apportate dalla cosiddetta «Nuova prospettiva su Paolo».

Tra l'altro questo è stato il motivo principale per cui fino a tempi recenti gli ebrei hanno guardato con sospetto, se non con avversione, alla figura dell'apostolo (come viene menzionato nell'altro saggio nello stesso volume, «Paolo nel pensiero ebraico», di Daniel R. Longton, pp. 845-850).

La seconda impostazione è quella che ritiene che Paolo nelle sue lettere autentiche si rivolgerebbe esclusivamente a non ebrei (è l'opinione di M. Nanos, p. 297: ma questa è discutibile, almeno per quanto riguarda Romani, dove è più probabile che tra i destinatari ci siano anche degli ebrei credenti in Gesù-mes-

sia), perciò tutto ciò che egli scrive non riguarderebbe gli ebrei, ma soltanto i gentili, i quali trovano la salvezza mediante la fede in Cristo, mentre per gli ebrei la via di salvezza rimane la Torah (la cosiddetta *Sonderweg*, che implica due alleanze). Paolo dunque non si opporrebbe all'ebraismo, ma all'*ebraizzazione* dei gentili; e, quando sembra presentare una retorica antiebraica, in realtà egli contesta l'ermeneutica «giudeo-cristiana» portata avanti da altri apostoli. L'autrice giustamente non manca di annotare che anche questa impostazione presenta delle lacune. Paolo infatti non esclude una missione verso gli ebrei, e quella delle due alleanze è un'idea che non trova riscontro nei testi. La terza impostazione, quella scelta da Fredriksen, sostiene che Paolo, divenendo apostolo di Cristo, non ha mai abbandonato l'ebraismo, e non ha mai voluto stabilire una comunità separata da esso; egli voleva preparare i gentili all'avvento del regno, ritenuto imminente, facendoli convertire dagli idoli pagani e portandoli ad adorare il Dio d'Israele mediante «suo figlio», cioè il messia. Essi non dovevano per questo diventare ebrei (si opponeva alla loro circoncisione), ma soltanto osservare i comandamenti della «legge» ebraica. Essere «salvato» non coincideva per Paolo nel «diventare cristiano», ma entrare nel regno di Dio promesso a Israele, che si realizza mediante il messia escatologico, Gesù morto e risorto, in procinto di tornare per inaugurarlo. Egli era convinto che la conversione delle nazioni al Dio d'Israele avrebbe spinto i suoi contemporanei ebrei ad accogliere questo vangelo salvifico, per cui infine «tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,25s). Anche questa posizione tuttavia non è priva di punti critici, basterebbe tener presente che Paolo non insiste sull'osservanza di comandamenti e parla poco di regno di Dio, mentre punta piuttosto sull'essere divenuti – sia gentili che ebrei – «nuova creatura» mediante la fede nel Figlio di Dio e sul condurre una vita sotto l'azione dello Spirito del messia.

Un altro saggio che merita di esser menzionato è quello di Amy-Jill LEVINE (curatrice insieme a Josef SIEVERS dell'importante volume *I Farisei*, San Paolo-Gregorian Biblical Press, Cinisello Balsamo-Roma 2021; recensito da S. BARBAGLIA, *Rivista biblica* 71[2023], 250-256) intitolato «Errori comuni sull'ebraismo delle origini» (pp. 871-876). Secondo l'autrice, questi sono dovuti a diversi motivi: i seminari e le scuole di teologia non offrono una formazione adeguata sull'ebraismo (di qui il frequente verificarsi di predicazioni e insegnamenti antiebraici da parte del clero e operatori pastorali); le autorità ecclesiastiche in genere hanno linee guida su come presentare correttamente gli ebrei e l'ebraismo, ma troppo spesso esse sono ignorate o trascurate dal clero; così Gesù viene presentato sullo sfondo di un ebraismo negativo (cf., p. es., il preconcetto sui farisei), che si continua a considerare in generale come responsabile della sua morte. Poi Levine presenta dieci stereotipi che continuano a influenzare negativamente il modo di trasmettere la fede cristiana, tra cui c'è quello del rapporto tra una legge ritenuta opprimente e la grazia intesa come liberante; la contrapposizione tra il compiere le opere per meritare la salvezza e la giustizia che deriva dalla fede; esclusivismo ebraico *versus* universalismo cristiano, ecc.

Completano il volume alcune tavole cronologiche; degli elenchi di rabbini antichi importanti; un calendario con l'anno ebraico; pesi e misure; testi paralleli dei sinottici; i diversi canoni della Bibbia (ebraico, protestante, cattolico-orto-

dosso); una bibliografia essenziale (tra le fonti, del Talmud manca la menzione dell'opera di traduzione in italiano in collaborazione con il CNR); le divisioni e i trattati del Talmud.

C'è anche un glossario che fornisce brevi indicazioni riguardo a termini ebraici, aramaici e greci, come anche rispetto al vocabolario tecnico della moderna ricerca biblica e storica. Chiudono il volume un indice tematico e l'elenco dei redattori e collaboratori.

Al di là dei limiti di opere come queste frutto di collaborazione di molti studiosi (una certa mancanza di unitarietà, ripetizioni, eccessive semplificazioni dovute alla necessità di sintetizzare in poco spazio), sono tanti i punti positivi che possono essere evidenziati riguardo a questo benemerito volume, tanto che si può ritenere imprescindibile la sua consultazione per chi si dedica a studiare il NT, dall'angolo visuale del *Within Judaism*, per cui si rivela strumento prezioso non soltanto per i biblisti, o in genere i cultori della Bibbia, ma per tutti coloro che hanno a cuore il dialogo ebraico-cristiano tra ebrei e cristiani, studiosi e praticanti delle due fedi, ma anche di fruitori non credenti.

Non ultimo, quest'opera può aiutare anche la teologia nel suo compito di ripensare sé stessa in questo cambio di paradigma, nel quale gli ebrei rimangono carissimi a Dio, e la cui alleanza è irrevocabile (cf., p. es., E. CASTELLUCCI, «Le ripercussioni del dialogo ebraico-cristiano sulla teologia cattolica», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 21[2007], 37-59).

Giuseppe Pulcinelli
Pontificia Università Lateranense
pulcinelli@pul.va

R.A. BÜHNER, *Paulus im Kontext des Diasporajudentums. Judenchristliche Lebensweise nach den paulinischen Briefen und die Debatten um „Paul within Judaism“* (WUNT 511), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, pp. XIV + 435, € 159,00, ISBN 978-3-16-162749-1.

Il presente volume riproduce sostanzialmente la tesi di abilitazione dell'autore, discussa nel 2023 all'Università di Zurigo sotto la direzione di Jörg Frey, e s'inserisce nel dibattito innescato dalla recente e influente corrente interpretativa che comprende la figura di Paolo entro il giudaismo del suo tempo. Dopo un accenno a precursori della stessa, tra cui vanno annoverati i fautori della *New Perspective* e delle «due vie di salvezza», l'autore offre una sommaria rassegna delle tesi di quattro suoi autori rappresentativi: Paula Fredriksen, Mark D. Nanos, Magnus Zetterholm e Caroline J. Hodge (pp. 21-64). Sono invece solo saltuariamente menzionati all'interno del volume Daniel Boyarin, studioso ebreo che ha dato notevole impulso alla comprensione ebraica di Paolo, e altri nomi della prospettiva Paolo-nel-giudaismo (per esempio, Pamela Eisenbaum, Kathy Ehrensperger o Gabriele Boccaccini). Al di là di evidenti differenze tra gli auto-

ri, che collocano Fredriksen e Hodge su una posizione media rispetto ai più radicali Nanos e Zetterholm, si colgono comunque comuni e consequenziali denominatori nella loro produzione, quali la considerazione della stretta correlazione tra la questione religiosa e quella etnica, conforme alla cultura del tempo, della caratterizzazione esclusivamente etnico-cristiana degli interlocutori di Paolo e, quindi, della rilevanza esclusiva e limitata dei suoi asseriti per tale uditorio. Se è ormai acclarato nel dibattito contemporaneo che Paolo continui a rivendicare la sua ebraicità, fatto che lo colloca nel contesto della diaspora ebraica del tempo e del suo rapporto con il mondo gentile, tale collocazione, a giudizio di Bühner, è più presupposta che discussa nel dettaglio da questi autori. Si apre così la questione della posizione di Paolo nel variegato mondo del giudaismo della diaspora («in welcher Strömung des (Diaspora-)Judentums Paulus zu verorten ist»: p. 67) e come il suo essere credente in Cristo lo caratterizzi rispetto a tale mondo («wie sich die Selbstwahrnehmung des christusgläubigen Paulus von der Perspektive anderer (Diaspora-)Juden auf ihn unterscheidet»: p. 70). In questi termini le questioni sono obiettivamente poco frequentate dai fautori della prospettiva Paolo-nel-giudaismo (si pensi, per esempio, alla scarsa menzione di testi paolini che nominano la fede negli studi di Fredriksen: p. 35).

Bühner si propone anzitutto di inquadrare il mondo della diaspora, entro cui in seguito collocare l'attività paolina. Al riguardo egli s'interroga non sullo statuto giuridico e sulle relazioni ufficiali degli ebrei nell'impero, bensì sulla concreta interrelazione tra di essi e il mondo pagano circostante, che si esprime in modo particolare nella questione della condivisione dei pasti. Le ragioni della ricerca consistono nel fatto che le norme di purità alimentare e il divieto di mangiare carni di sacrifici pagani si applicano in terra d'Israele, mentre nella Bibbia non si hanno indicazioni chiare sul comportamento nella diaspora (pp. 73s), e i giudizi pagani sull'esclusivismo degli ebrei (p. es., TACITO, *Hist.* 5,5,1s) sono da valutarsi come esagerazioni polemiche (pp. 77-81). Le fonti cui attinge sono in primo luogo racconti giudaici, canonici e non (Daniele, Ester, Tobia, Giuditta, *Giuseppe e Asenet*, *Lettera di Aristeo*, *3 Maccabei*) che raffigurano ebrei in diaspora, e alle testimonianze di Filone e Flavio Giuseppe (pp. 98-181), nella convinzione che i racconti (fittizi) siano plasmati dalle difficoltà della vita quotidiana della diaspora (p. 232). Il quadro risultante è variegato, mai è affermata a priori una conclusione d'incontri e di condivisione dei pasti, quanto la riserva su certi cibi con motivazioni non sempre espresse (p. es., Daniele), ma che comunque non chiamano in gioco direttamente i dettati mosaici. Una delle espressioni più restrittive è rappresentata da Tb 1,10ss, ma il dato riconosce che l'assunzione del «pane dei pagani» era prassi di molti, mentre rimane aperta la questione se la dissuasione cui mira il libro comporti anche l'impossibilità a ogni forma di condivisione dei pasti (pp. 147-151). In secondo luogo vengono addotte fonti papirologiche ed epigrafiche (pp. 181-227). Queste offrono alcune attestazioni sulla partecipazione di ebrei a ginnasi, teatri, giochi e attività militari, ciò che comportava una condivisione dei pasti. Non è tuttavia possibile quantificarne la percentuale. Nel complesso ne risulta un quadro assolutamente variegato. Mangiare con non-ebrei sembra in linea di principio possibile, pur con diverse restrizioni. Tuttavia, la questione di cosa sia concretamente presentato come legittimo o illegittimo è

di come ciò venga giustificato è talvolta di natura completamente contraddittoria nelle diverse fonti («Die Frage, was jedoch konkret als legitim oder illegitim dargestellt und womit dies begründet wird, ist in den unterschiedlichen Quellen teils von geradezu gegensätzlicher Natur»: p. 231). È possibile che tutto ciò sia dovuto a diversità di tempi e luoghi, ma risalire alle stesse è impossibile. Tale indeterminatezza rende anche impossibile stabilire a priori il comportamento degli ebrei nelle comunità paoline; qui è verosimile ipotizzare l'intera gamma di posizioni (p. 233).

Su tale sfondo Bühner passa a un'analisi di alcuni passi paolini. Il primo di essi è 1Cor 9,19-23, letta nel contesto di 8,1-11,1 (pp. 245-302). La funzione della pericope è quella di presentare Paolo (giudeo) come modello esemplare per i suoi destinatari. Seppur questi siano sostanzialmente non-ebrei (cf. 8,7), l'argomentazione a essi rivolta è di stampo essenzialmente giudaico, sia dal punto di vista formale (es.: citazioni scritturistiche, tra cui Dt 6,4-5 in 8,6), sia contenutistico, giacché discute alcuni casi in cui sia possibile o meno assumere cibi sacrificati agli idoli (una sorta di *halakah*), rifuggendo comunque dall'idolatria, unica condizione non negoziabile nelle fonti che raffigurano la diaspora ebraica (pp. 259-267). In 9,19-23 Paolo si presenta come esempio di quell'adattabilità che richiede ai suoi interlocutori. La tesi fondamentale è espressa al v. 19 (pur essendo libero egli si fa schiavo), seguita da varie esemplificazioni e riassunta in modo conclusivo ai vv. 22b-23. Contro una lettura del *Paul-within-Judaism* (Nanos, Fredriksen), Bühner sostiene che gli esempi dei vv. 20-22 non indichino un adattamento dello stile argomentativo paolino sulla base di differenti destinatari, bensì un adattamento del suo comportamento sulla base delle diverse circostanze e dei soggetti con cui interagisce (pp. 291s). Così le locuzioni ὑπὸ νόμον e ἄνομος dei vv. 20-21 indicano diversi gradi di osservanza halakica, che Paolo può adottare sulla base delle diverse situazioni con cui interagisce. Contro le letture più classiche Bühner trae la conseguenza che Paolo non abbia abbandonato *tout court* l'osservanza legale. Inoltre osserva che la dialettica libertà/servizio non è legata ad alcun evento cristologico-soteriologico, per cui ἐκ πάντων al v. 19 è maschile (libero da qualsiasi vincolo umano), non neutro. Alle sue prerogative Paolo rinuncia liberamente per porsi a servizio dei diversi destinatari, adattando a loro la sua condotta di vita. L'unica motivazione prettamente cristiana dei versetti è costituita dal διὰ τὸ εὐαγγέλιον del v. 23, che non indica però la causa originante il suo comportamento, bensì il suo scopo, ossia l'annuncio evangelico ai pagani: «nicht *aufgrund* des Evangeliums kann Paulus sich in seinem Verhalten anderen gegenüber anpassen, sondern *zu Gunsten* des Evangeliums» (p. 296). Ai membri della comunità l'apostolo chiede analoga elasticità sulle questioni alimentari, motivata dalle stesse ragioni. Pertanto, se si tiene in considerazione la varietà delle posizioni maturate entro la diaspora, l'argomentazione e la condotta paolina si comprendono *entro* il giudaismo, che egli non rinnega (infatti al v. 20 non afferma μὴ ὡν Ἰουδαῖος, contrariamente agli esempi successivi: p. 292). In conclusione, «Paulus „erfindet“ nicht eine neue Art, wie Juden und Nicht-Juden miteinander leben können, sondern er gibt einer seit langem etablierten diasporajüdischen Lebensweise eine neue christologische Zielbegründung» (p. 301).

Il secondo passo è costituito da Gal 2,11-14 (pp. 302-354). Il resoconto del cosiddetto «incidente di Antiochia» presenta problemi già nell'identificazione dei soggetti coinvolti. Τὰ ἔθνη, insieme ai quali Cefa inizialmente prendeva cibo (v. 12), nonostante alcuni indizi lo suggeriscano, non possono con certezza essere limitati ai giudeo-cristiani, per cui è preferibile pensare a una condivisione dei pasti con i pagani in genere (pp. 311-314). Οἱ ἐκ περιτομῆς non può essere inteso semplicemente con «circoncisi» (tra i quali sarebbero anche Cefa, Barnaba e Paolo!), bensì come quelli legati strettamente alla circoncisione, in forza di un'osservanza halakica di stretta misura. Ne consegue che il conflitto non è, inizialmente, ingenerato dalla fede in Cristo, bensì che si tratti di «ein innerjüdischer und halachischer Konflikt um den adäquaten Umgang mit Nichtjuden» (p. 317). La condivisione dei pasti che Cefa aveva adottato prima della venuta di quelli di Giacomo non può qualificarsi come abbandono della Legge, bensì come un'ermeneutica della stessa diversa da quella più stretta sostenuta da altre correnti. La sua qualifica come vita ἔθνικῶς (v. 14) è una ripresa paolina dell'accusa rivoltagli da tali soggetti, in modo analogo alle qualifiche di posizioni più elastiche riscontrate in *PsSal* 8,13; *Jub* 6,32-35 (pp. 334-336). Ciò che Paolo gli rinfaccia è di ritornare a uno stile ἰουδαϊκῶς, ossia di ritirarsi dalla condivisione dei pasti e, di conseguenza, pretendere l'osservanza delle norme di purità alimentare per ripristinarla. Paolo la stigmatizza perché impedirebbe la sua strategia missionaria verso i pagani. A questo punto entra in gioco la «verità del vangelo», che non richiede loro di adottare una stretta *halakah*, nonché esige una piena comunione tra credenti in Cristo ebrei e non ebrei che l'assunzione di tale *halakah* comprometterebbe (pp. 345-347). Se per Paolo l'implicazione del comportamento di Cefa inerisce alla missione verso i non-ebrei, il suo discorso non è limitabile all'atteggiamento dei missionari giudeo-cristiani verso di loro (contro una lettura del *Paul-within-Judaism*: pp. 341-343). Piuttosto la questione sorge tutta all'interno del mondo ebraico della diaspora, e l'atteggiamento di Cefa è qualificato quale ὑπόκρισις perché in contraddizione con le sue stesse convinzioni giudaiche. Infatti, «Wenn der Jude Petrus grundsätzlich zu einer jüdischen Strömung gehört, die zur Interaktion und Tischgemeinschaft mit Nichtjuden [...] bereit ist, dann erscheint sein neuerdings auftretendes und gegenüber Nichtjuden – sich abgrenzendes Verhalten aus Furcht vor anderen Juden unaufrichtig» (p. 341).

In conclusione (pp. 353s), si può dire che per Paolo da un lato la condivisione dei pasti costituisce un legittimo adattamento della Torah in determinate situazioni, e che d'altro lato ciò è confacente alla verità del vangelo, che si rivolge indiscriminatamente a ebrei come non-ebrei. Per Bühner il comportamento di Paolo si comprende bene *entro-il-giudaismo* a condizione di riconoscere la molteplicità delle sue voci: «Nur mittels dieser Multiperspektivität lässt sich jedoch die Frage beantworten inwiefern der christusgläubige Paulus als „within Judaism“ zu bestimmen ist» (p. 354). Infine Bühner relaziona i due passi paolini, sovente accusati di incoerenza, poiché in 1Cor Paolo rivendica un'adattabilità del comportamento a varie situazioni che poi rinfaccia a Cefa. In realtà in entrambi i casi si tratta di adattare una *halakah* che non contraddica le esigenze del vangelo, la cui priorità dev'essere indiscussa (pp. 355-357). I «quaranta colpi meno uno»

che Paolo dice di aver ricevuto dalle autorità sinagogali (2Cor 11,24) si spiegano solamente se egli si comprende e si presenta come appartenente al giudaismo, e sono comminati da autorità che ritengono che nel suo processo di adattabilità della Torah egli si sia spinto troppo oltre (pp. 357-370).

La sintesi finale del libro ribadisce come si possa cogliere la giudaicità che Paolo rivendica nelle parole e nei comportamenti esclusivamente sullo sfondo di una pluralità di manifestazioni possibili della stessa. Solo su tale premessa si può affermare che egli non abbandoni la Torah, ma ne faccia un'ermeneutica più possibilista, che egli stesso adotta per sé confrontandosi con l'ambiente pagano. Pertanto la domanda pertinente della ricerca dovrebbe essere: «Es geht demnach weniger um "Paul within Judaism" als um die Fragen nach dem konkreten "Judaism within Paul"» (p. 374). E il tipo di adattabilità della Torah che egli adotta per sé lo chiede anche agli altri ebrei seguaci di Cristo, come l'episodio di Antiochia dimostra. Cosicché, sebbene le sue lettere siano rivolte a credenti non-ebrei, da ciò non segue che quello che in esse viene sostenuto abbia rilevanza solo per i non-ebrei (p. 378). In un contesto multi-etnico e multicultural, come quello in cui Paolo si muove, si può riferire a lui un concetto di *nested identity*, in cui cioè siano presenti diversi livelli di identità tra essi interconnessi (pp. 382-384, concetto mutuato da Hodge). Ossia, tutte le componenti della sua identità ebraica non vengono annullate, ma sono ampliate entro la sua nuova identità «in Cristo», che costituisce l'elemento dirimente rispetto gli altri. «Die verschiedenen Identitätsebenen des vorchristlichen Paulus (Jude, aus dem Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, Pharisäer, Zeltmacher u.ä.) werden bei seiner Hinwendung zu Christus nicht einfach als nichtig erklärt, aber erweitert um die weitere Ebene der Identität "in Christus". Diese verschiedenen Ebenen der paulinischen Identität stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, wobei seine Identität "in Christus" an der Spitze steht und damit im Fall eines Normenkonflikts andere Normen aussticht» (p. 383). Si può così concludere affermando che contro le letture più classiche Bühner sostiene che Paolo, rimanendo nel giudaismo, non rinneghi la Torah, e che, contro il *mainstream* della prospettiva Paolo-nel-giudaismo, egli adotti un'ermeneutica della stessa che lo porti a condotte più elastiche nel suo rapportarsi e nel suo condividere la mensa con i pagani.

La ricerca non manca di originalità, sia nel suo ambito (attenzione precipua alla condivisione dei pasti), sia nelle conclusioni. È svolta con un metodo che congiunge l'approccio comparativo, prestando attenzione a fonti della diaspora giudaica, con l'analisi sincronica dei passi paolini. Questa si rivela sempre dettagliata, attenta allo sviluppo logico-grammaticale e anche alla retorica degli stessi, intendendo con quest'ultima non la ricerca di una loro formale *dispositio*, bensì della loro funzione nel più ampio contesto letterario e della persuasione cui essi sono finalizzati. La serietà di tale analisi va indiscutibilmente riconosciuta, al di là delle discussioni che invece possono sorgere su talune delle sue conclusioni. Il presente libro dovrebbe pertanto costituire un riferimento obbligato della ricerca.

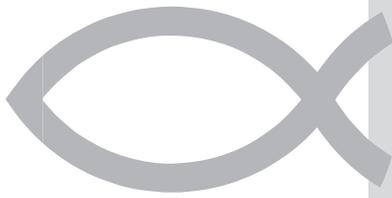
La tesi fondamentale, che riconosce l'appartenenza di Paolo al giudaismo a patto di riconoscere contemporaneamente il carattere non monolitico di questi,

e quindi la possibilità di un comportamento elastico in occasione della condivisione dei pasti con i pagani anche da parte di chi, come Paolo, si definisce senza mezzi termini ebreo, mi sembra ben fondata. Rimane la constatazione di un margine d'incertezza riguardo alla pertinenza di tante fonti giudaiche nel processo di comparazione con l'epistolario paolino, giacché sono anteriori e rappresentano situazioni diverse, in evoluzione e di cui, come Bühner esplicitamente riconosce, è difficile individuare l'origine. Per contro colpisce lo scarsissimo riferimento alla letteratura rabbinica; essa è certamente posteriore a Paolo, nondimeno l'eventualità che vi confluiscono dibattiti e disposizioni halakiche a essa anteriori non può essere preclusa.

La comparazione con fonti giudaiche è poi finalizzata a leggere, su tale sfondo, le prese di posizione paoline, ciò che costituisce l'apporto decisivo della ricerca. In ultima analisi, infatti, la questione è se le asserzioni paoline si possano valutare interamente entro il rapporto giudaismo-mondo gentile del tempo o se la fede in Cristo comporti delle originalità. Come visto, la tesi sostenuta è che la condivisione dei pasti con i pagani fosse ritenuta possibile in alcuni strati del giudaismo del tempo, cosicché l'adesione a Cristo non funge da motivazione originante tale possibilità. La fede, piuttosto, costituisce un motivo in più della stessa, in forza dell'impegno missionario dell'apostolo. Per non compromettere la natura dello stesso egli esige la medesima adattabilità alle situazioni da parte di altri ebrei, quando si trovassero in situazioni analoghe. Siffatta tensione missionaria diviene comunque un criterio irrinunciabile, sulla base del quale si devono configurare le *halakah* alimentari. Questa tesi è motivata con un'esegesi dei passi molto accurata, seppur talvolta non del tutto convincente per me. Senza entrare nel dibattito sulla stessa, mi sembra si debba però rilevare come il contesto di 1Cor 9,19-23 dopo essere stato invocato sia stato di fatto ignorato. In 8,11-13 la centralità della motivazione cristologica dell'adattabilità richiesta ai corinzi nella questione del cibo sacrificato agli idoli è indiscutibile; ora, giacché Paolo si presenta poi come esempio della stessa, come Bühner ha pertinentemente rilevato, per la sua stessa credibilità può tale esempio non ritenere altrettanto centrale questa motivazione? In Gal 2,19 Paolo afferma di essere «morto alla legge», frase che parrebbe implicare un totale abbandono della stessa. Bühner dissente da questa lettura, interpretando la locuzione come non abbandono della Torah, ma della corrente *halakica* rigida. A mio avviso ciò non è convincente; si possono offrire altre letture che pur non conducano alla conclusione di una soppressione della Legge. Più interessante è l'annotazione che quel tipo di adesione rigida caratterizzava il fariseo Paolo prima del suo incontro con Cristo (Gal 1,13), e che tale incontro abbia comportato la svolta decisiva della sua condotta (pp. 347-353). Tutto ciò è assolutamente condivisibile; ma allora si deve chiedere se tale incontro trovi la sua *unica* ragione nella nuova missione cui Paolo è incaricato, quella dell'annuncio evangelico alle genti. Siffatta domanda troverebbe una risposta positiva in molti aderenti alla prospettiva Paolo-nel-giudaismo e non solo, ma anche motivate voci di dissenso, che ritengono piuttosto che il tipo di missione intrapreso da Paolo sia la conseguenza di una rivisitazione dell'intero universo cognitivo e simbolico comportato da tale evento, con ricadute su diverse questioni, una delle quali è sicuramente quella della condivisione dei pasti.

Tali domande, come altre possibili, non sminuiscono il valore di questa poderosa ricerca, ma stimolano ulteriori riflessioni su tematiche ampiamente dibattute. A buon diritto questo libro entra in tale dibattito con una sua voce pertinente.

Stefano Romanello
c/o Seminario interdiocesano
Via Castellerio, 81 – 33010 Pagnacco (UD)
donstefanoromanello@gmail.com



FRANCESCO BIANCHINI TRA PAOLO E GIOVANNI

Studi sui testi paolini e giovannei
e sui loro rapporti



STUDI BIBLICI
pp. 156, € 19,00

Lo studio mette in luce alcuni legami specifici, teologici e letterari, tra testi paolini e testi giovannei. Testimonianze neotestamentarie e patristiche portano infatti a ritenere che ad Efeso il cristianesimo paolino e quello giovanneo siano entrati in contatto, e che le rispettive tradizioni si siano reciprocamente influenzate. Di questo confronto si arricchisce anche l'interpretazione.



Società Editoriale IL PORTICO Spa
Via Scipione dal Ferro 4, 40138 Bologna, tel. 051 3941205
commerciale@ilporticoeditoriale.it

www.dehoniane.it